

الحمد لستأهله \* والصلوة على سيد رساله \* وآله وصحبه وموحي سبله

شهاب الدين شاه جهان بادشاه فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالترية  
والتكميل بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطل الذي هو أجل  
الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته والعناية الوفرة من دولته ولقد تأسى به نهاية  
في جميع الأحوال حتى تودى من وراء سرادقات الجلال ما أوتى أحد مثل ما أوتيت  
عطاء من ربك عما أوتيت فهو الملك المولى القائم على القلب المجتهدى والا وحدى  
المستعد بترويح الدين الإحدى ثم من التجا إلى جنابه فقد حاز شرفا عاليا ومن صدف  
عنه لم يجد نصيرا ولا وليا لأزالت عتبه ملتزم الأكاره وسدته مستلم شفاء الجبارة  
اللهم بالطيف بالعباد ويارؤف يوم التناد ارزقه الاستقامة والسداد (قوله الحمد لستأهله)  
أى لستوجه في الصحاح تقول فلان أهل لكذا ولا تقل مستأهل والعامه نقوله لكن  
في القاموس استأهله استوجه لعة جيدة وانكار الجوهري باطل وقال القاضي في  
تفسير الناحية لا يستأهل لأن محمد الخ فان قلت أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل  
في أسماء الله تعالى قلت أراد به المعنى الوصفى العام ذهابا إلى انحصاره في ذاته المخصوصة  
كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى والسما وما بناها قصد إلى الوصف أى شىء انصف  
بالبناء دون ذاته المخصوصة واعتبر ورود أحد المترادفين مورد الآخر وقد ورد في  
الحديث أهل النعمة والفضل والثناء الحسن واختار مذهب القاضي من أنه إذا انصف  
ذاته بصفة يجوز إطلاق اللفظ الدال عليه إذا لم يؤم النص وفيهما نظر (قوله والصلوة)  
فعلة من صلى إذا دعا وهو اسم بوضع موضع المصدر تقول صليت صلاة ولا تقول تضيف  
والتضيف درود فرستادن والسيد من ساد قومه يسود سيادة مهتر شدن فعيل جمع على  
سادة كسرى وسراة ولا نظير لهما يدل على ذلك أنه جمع على سيائد بالهمزة مثل تبيع وتباع  
وقال البصريون فعيل جمع على فعلة كأنهم جمعوا سائدا كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة  
على خلاف القياس كجيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح (آله) قيل اتباعه وقيل  
أمته وقيل أهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل أهله الذين حرمت عليهم  
الصدقة وفي رواية أنس سئل النبي صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن بقى  
كذا في الشفاء والصحاب جمع صاحب كركب وراكب من فحب يصحب صحبة  
وصحابة بمعنى صحبت كردن وبارى كردن والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول  
عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرؤية وقيل هم مسلمون رأوا النبي عليه السلام  
قد كرها بعد الآل تخصيص بعد تعميم أو تعميم بعد تخصيص (قوله والسبل) جمع  
السبل وهو الطريق يذكروا يؤث قال الله تعالى قل هذه سبيلي أدعو وقال تعالى وإن

شرح عصام

عصام السعدى لشفاعة

صلى الله تعالى عليه

وعلى آله العظام \*

خير آل آلهم

أحكام الشرائع

والأحكام \*

صحة الدين محهم الدين

على أبلغ نظام \*

وحفظوا قواعد

العقائد عن الانحلال

(و بعد) فيقول العبد

المتوسل إلى الله المبين

القوى المتين \* إبراهيم

ابن محمد بن عريشاه

الاسفرائنى عصام



قد ورك أيها الساري هذا التبراس \* كتاب فيه نور وهدى للناس \* يرشدك الى المكامن  
الخفية \* من شرح العقائد النسفية \* أمليته أو ان الدعة \* والاستراحة عن فتور  
المطالعة \* سالك فيه جادة الاجاز \* من غير تعمية والغاز \* وحين ما حمت حول  
لجنته \* ورميت تزيين شينه وسينه \* ألحقته الى خزانة من لا مثل له في العلى \* وله  
المثل الاعلى \* الصاحب الاعظم \* والدستور المعظم \* بابه كمبة الحاجات

يروا سبيل النى يتخذوه سبيلا والمراد به ساسته وآدابه واخلاقه (قد ورك) جواب اما  
باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذا وظرف بمعنى قدامك (والتبراس)  
بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى  
الثانى مرفوع على الاجداء فايها السارى من السراية بمعنى شب رقتن من حد ضرب  
منادى بحذف حرف النداء وقع معترضاً شبه طالب اسرار العقائد النسفية بدون هذا  
الكتاب بالسارى في ظلمة الليل في تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وكذا الكتاب  
بالمصباح في كونه آلة الاهتداء ثم استعمال لفظ المشبه في المشبه ويجوز أن يكون استعارة  
تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة (كتاب) خير مبتدا محذوف أى هو كتاب والجملة استئناف  
ليبان كونه نبراسا (والمكامن) جمع مكمن من كن كمنوا اذا خفى ووصفه بالخفية  
للمبالغة أى المواضع الخفية غاية الخفاء (والاوان الحين) والجمع آونة كزمان وأزمنة  
(والدعة) السكينة (والجادة) بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق (والاجاز) كونه  
كردن سخن (والتعمية) عميت معنى البيت تعمية يوشيده كردن ومنه المعنى من الشعر  
وأصله عمى الامر اذا التبس (والالغاز) من الغزق كلامه اذا عمى مراده والاسم  
الغز والجمع ألغاز (وحمت) على صيغة التكلم من حام الطائر وغيره حول الشئ محوم  
حوما وحوما أى دار (وما) مصدرية (ورمت) من رام يروم وما طلب عطفه  
عليه وأراد بالشين المسائل الحالية بالدلائل وبالسين الحالية عنها على ما ذكره قدس سره في  
حواشى المطالع أو أراد الحروف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وإرادة العام  
والمعنى حين مارمت تصحيح الفاظه حرفا حرفا من سقيم اللفظ والمعنى وفى (ألحقته)  
إشارة الى ان فى خزانته نقائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفى بعض  
النسخ ألحقته وهو تصحيح اذا التحاف لا يكون الى خزانة ولو سلم فالواجب التحفت به  
بزيادة الباء فى الصحاح التحفة ما التحف به الرجل من البر (والعلى) الرفعة والشرف  
فان ضمت قصرت وان فتحت مدت (المثل) بفتح الميم والناء المثناة الصفة اقتباس  
من قوله تعالى وله المثل الاعلى فى السموات والارض (الصاحب) مطلقا الوزير  
لانه يصاحب السلطان (الدستور) بضم الدال فارسمى معرب وهو الوزير الكبير

الدين \* فهذه فوائد  
بل فوائد \* قربت  
بها من أراد أن يطالع  
شرح العقائد ويجمع  
زوائد عوائد هى أم  
الزوائد \* وهى التى  
تقود الى تدقيق النظر  
وتحديد البصر نعم  
القائد \* ولشوارد  
أبكار الفكر حبذا  
الصائد \* جمعت صراح  
العقليات \* المطابقة  
لصحاح النقليات \*  
فهي عوائد لمن



يطوى اليه كل قبح عميق \* ويستقبله وجوه الآمال من كل بلد سحيق \* باهت تيجان  
الوزارة بهامته \* وحلل الامارة بقامته \* ولي الايادي والنعم \* ومرى أهل الفضل  
والحكم أخذ أيدي العلماء والمعلوم \* ورافع ألوية الشرع المرسوم \* حائز المآثر والمفاخر

الذي يرجع في أحوال الناس الى ما يرسمه وأصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك  
وضوابطه ( يطوى ) على صيغة المجهول من الطي بمعنى در نورديدن من حشد ضرب  
( الفج ) بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين ( العميق ) ذو العمق  
وهو قعر البر والفج الوادي وفي اختيار الفج إشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل  
المشاق ( يستقبله ) من الاستقبال يشواشدن ( الآمال ) جمع أمل وهو الرجاء عبر  
عن ذوى الآمال بالآمال إشارة الى أنهم لا يعتمدون على مكارم اخلاقه بصيرون حين  
التوجه الى بابه أنفوس الآمال ( السحيق ) البعيد ( باهت ) من المباهات وهي المفاخرة  
( والتيجان ) جمع التاج ( والهامة ) الرأس والجمع هام ( والحلل ) جمع حلة بضم الحاء  
وتشديد اللام ازار وردداء شبه التيجان والحلل باشخاص ذوى مفاخرة بسبب  
كمالهم على طريق الاستعارة بالكناية وأثبت لها المباهاة تخيلا والمقصود ان  
الوزارة والامارة قد استقرت في مقره وكملت بذاته واعمل وجهه جمع تيجان والحلل  
الإشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة ( ولي ) فعيل من الولاية من حشد  
حسب في التاج الولاية والى شدن والنعت ولي وفتح الواو حينئذ هو الوجه ويجوز  
كسر الولاية دوست شدن والنعت ولي وكسر الواو حينئذ هو الوجه ويجوز فتحها  
فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر في شرح المواقف في الاسماء الحسنى الولي النصير  
وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقائم به ( الايادي ) جمع الايدي جمع اليد بمعنى النعمة  
فالنعم عطف تفسيري له شبه هيئة تربته للعلماء وتروى بحج للمعلوم وحفظها عن الضياع  
بهية من أخذ يد آخر عند المزاينة وحفظه عن الوقوع فيها فتقوله أخذ أيدي العلماء  
والعلوم استعارة تمثيلية ( الألوية ) جمع اللواء بكسر اللام ومدودا العلم الصغير ويقال  
له البريق وفي اختيارها على الاعلام إشارة الى انصافه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها  
( الرسوم ) جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري لألوية ويجوز أن يخص أى الاول  
بما هو شعار الاسلام ( حائز ) بالحاء المهملة والزاي المعجمة اسم فاعل من الحوز  
وهو الجمع حازه يحوزه حوزا وحيازة ( والمآثر ) جمع مأثرة بفتح الميم وضمها  
وهي المكرمات لانها تؤثر أى تدكر وتؤثرها قرنان عن قرن يتجددون بها ( والمفاخرة )  
جمع مفخرة بفتح الميم وضمها المأثرة فهو تكرر الاول من غير لفظه للتقرير ويجوز أن  
يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثانى النسبية يقال فخرته أنفخره فخر اذا كنت أكرم

اعتاد الارتداع عن  
الخيالات والوهميات  
وجعيل شيخ  
الاسلام للاصول  
والعقائد عقله الوافي  
بالاتصال بالبدأ  
القياض \* وذهنه  
الصافي عن كدر  
الاهمال بالاعمال  
والارتياض \* وكأنه  
شرب من أنهار خمسة  
صافية ليس لها  
سادس ولا يركب  
لتحصيل نقائص



وحاوى الرياضات الاول والاخر \* أول مدارج طبعه النقاد آخر مقامات نوع  
الانسان \* وآخر معارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان  
لوم بدل الوهم صيت جلاله \* ماخيل طيف خيال سامى حاله  
ناظورة الديوان آصف عصره \* وهو العزيز الفرد فى اقباله  
محمود أهل الفضل طرا كاسمه \* وكفى به برهان حسن خصاله  
بكماله فى الاوج بدر كماله \* بحر محيط زاخر بنواله

منه أبوا وما (الاول) والاخر بدل من الرياضات واللام عوض عن الضمير أى حاوى  
أول الرياضات وآخرها وهو كناية عن احاطته بجميعها (والمدارج) جمع مدرجة بفتح  
الميم وهى المذهب والمساك (النقاد) فعال للمبالغة من تعددت الدراهم اذا أخرجت  
عنها الزيف (والمعارج) المصاعد جمع معرج من عرج فى الدرجة ارتقى (والوقاد)  
المشتعل من حد باب ضرب (الطوق) بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله بل  
عن حد الامكان اغراق خارج عن حد الامكان (الدلالة) راد نمودن (والصيت) الذكر  
الجميل الذى ينتشر فى الناس وأصله من الواوى انقلب لانكسار ما قبلها كأنهم بنوه  
على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم (وصيت جلاله)  
فاعل بدل (والوهم) مفعوله (وما) فى ماخيل نافية والخيل والخيل بنى (وطيف  
الخيال) مجيئه بالنوم يقال طاف الخيال بطيف طيفا ومطافا والخيال صورته كـ  
بحواب ينتد (والسامى) اسم فاعل من السمو وهو العلو (والناظورة) مبالغة فى المنظر  
(والديوان) صاحب الدفتر المذكور وأصله ذلك الدفتر من دونت الكتاب جمعه  
وقرنت بعضه الى بعض يعنى أن الوزير راى ينظرون اليه دائما متربين لما يأمرهم وقد يقال  
هو مبالغة فى الناظر بمعنى الحافظ فالديوان يعنى الدفتر كذا فى حواشى المطالع (آصف)  
علم وزير سليمان عليه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيراً  
عظيماً نافذاً الحكم جامعاً للحسن الافعال ومكارم الاخلاق (طرا) بضم الطاء وتشديد  
الراء المهملة أى جميعا والضمير فى به راجع الى كونه محموداً (أهل الفضل) فاعل كفى  
والباء زائدة وبرهان مفعوله ويجوز عكسه والباء حينئذ ليست بزائدة كفاى قوله صلى  
الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء كذبان يحدث بكل ما سمع والباء فى بكماله اما للملابسة  
فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف أعنى هو أو السببية (وفى  
الاوج) حال من ضمير كمال قدم عليه رعاية للوزن (وبدر) خبر المبتدأ المحذوف  
أى هو ملتبساً بكماله أو بسبب كماله بدر كمال حال كون البدر فى الاوج (والزاخر)  
بالزاي والحاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادى اذا امتد جدا وارتفع (والنوال)

الآراء وقرائد المعانى  
الابحر آبادى قايك  
وهذه المائدة الشريفة  
الموضوعة للكرام \*  
لوم تصف أنهارك عن  
قذى الاوهام \* ولم  
يغلب على نهارك ضوء  
مصباح أسهارك  
النورة للظلام \* ولم  
يتسخر وهمك لعقلك  
وفيحك الجامع فضلك  
ولم تكن من فضلاء  
الانام \* فان للكلام  
هناك درجات أخرى



في كل علم عالم متبحر \* في فن حلم عالم بحياه  
 سبحانه عي في فصاحة لفظه \* معن بليغ البخل في أفضاله  
 الصائب الأفكار في تدبيره \* الثاقب الآراء في أقواله  
 للناس يبدل ليس بمسك لفظه \* فكانما ألقاظه من ماله  
 يتزاحم الأنوار في وجناته \* فكانه متبرقع بفعاله  
 وهو الذي عم انعامه وفنا \* الوزير الكبير محمود باشا \* أوصح الله غرة العزة  
 بضيائه \* ورفع علم العلم بأعلاؤه \* ولا زال مورد أفضاله ماء مدين المآرب \* يوجد  
 عليه أمة من الناس يستقون منه المطالب \* فان رفعه الى سماك القبول \* فقد سعد كوكب

بل هو أخرى بان  
 يتلو شاهد سبحان  
 الذي أبصر \* اللهم  
 كما أنعمت آدم \* وكما  
 أسست أقم \* فأنالنا  
 الا المظاهر \* وليس  
 عنا ما يستد الينا في  
 الظاهر \* انصرنا  
 باناصر وأعتنا أو فر  
 من كل وافر \* وكما  
 أدخلتنا في الدنيا  
 مسافرا أخرجنا  
 عنها كالسافر \* قال  
 الشارح

العتاء والباء كما عرفت في بكامله (في كل علم) متعلق بمتبحر يقال تبحر في العلم  
 أي تعمق وتوسع و(في فن) متعلق بحياه أي بآزائه (وعالم) بفتح اللام أي له من  
 الحلم ما بكل العالم (سبحان) اسم رجل من بني وائل كان لينا بليغا يضرب به المثل في  
 البيان (عي) على وزن فعل من يعجز عن إفادة المراد من العي وهو خلاف البيان وقد عي  
 في منطقته وعي أيضا فهو عي على وزن فعيول وعي على وزن فعل (معن) بفتح الميم  
 وسكون العين المهمة معن بن زائدة الشيباني كان أجود العرب (والبلغ) من البلوغ  
 وهو الوصول من حد نصر (والبخل) ضد الجود (والأفضال) الاحسان (والتدبير)  
 في الأمر ان ينظر الى ما يؤل اليه عاقبته (الثاقب) المضى وترك مفعول يبدل قصدا الى  
 التعميم (ليس بمسك لفظه) وكدة له ولذا ترك العطف فكانما ألقاظه من ماله في  
 حق الانتفاع والبدل وفيه إشارة الى انتفاع الناس بماله وبذله اباما من مقرر لا ريب  
 فيه (والتزاحم) انبوهي كردن (الوجنات) جمع وجنة مثانة الواو وسا كنه الجيم ما ارتفع  
 من الخدين (المتبرقع) اسم فاعل من تبرقع أي لبس البرقع وفي جعل أفعاله مطلقا برقع  
 الأنوار إشارة الى أن جميع أفعاله جميلة (فشأ) ماض من الفشور اكنده شذن من حد  
 نصر وترك المتعلق للتعميم (الغرة) يسا في جمة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شيء  
 أوله وأكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثاني حقيقة والمقصود  
 دعاؤه باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى (مدين) قرية شعيب عليه السلام  
 والمآرب جمع مأربة وهي الحاجة وإضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والمال  
 والسقي ترشيح لذلك التشبيه (والامة) إجماعة وضمير منه للماء وفيه التلميح الى قوله  
 تعالى ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يستقون (فان رفعه) عطف على  
 الخلقه (والعما كان) كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح  
 وإضافته الى القبول كليجين الماعوكذا كوكب الامل ولا يخفى ما في ذكر السمادة



بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله

شرح السعد

حاشية كمال

حاشية عبد الكريم

حاشية كمال

بسم الله الرحمن الرحيم

متبركا ببركاته ثم قال  
(الحمد لله)

الامل في برج شرف الحصول \* والله ولي الاعانة وكفى به وكيفا \* قال الشارح  
التحرير \* عامله الله بلفظه الخطير \* بعد ما يمين بالبسملة (الحمد لله) أقول في تعقيب  
والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعري (والله ولي الاعانة وكفى به  
وكيفا) جملتان انشائيتان لا نشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه أو رده دفعه لما  
يوهم ما سبق من التجائه في حصول الامل الى قبول المدوح كتابه رب يسر بالخير (قوله  
التحرير) في الصحاح التحرير العالم المتقن ونقل عنه التحرير البليغ في العلم كأنه يتحرر  
الشيء علما وعملا وقد يقال نحررت كتاب كذا علما أي علمته حق العلم كذا ذكره  
الجار بردي في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ يوناني فقير ثابت انتهى يعني ان  
التحرير بالمعنى المذكور ما خوذ باعتبار أصل اللفظة من التحرير وهو في اللفظة محل الذبح في  
الحلق والمناسبة الغلبة وانما قال كأنه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا  
المعنى بالاصالة لكن تعميم التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان  
الماخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره فان الاتقان  
والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها (قوله عامله الخ) أي جراه على عمله المعاملة ثم  
بمعنى العمل اختارها للتعدية والمبالغة ما تيسر بنطقه سمي جزاء العمل عملا بطريق  
المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة والخطير ما له قدر كذا في الصحاح (قوله بعد ما يمين  
بالتسمية) كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظة التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء في  
بسم الله متروك أعني ملتبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتدئ ليس معناه ان  
الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول لا ابتدئ بل المراد به ظرف مستقر واقع  
موقع الحال والعامل فيه الجدي كذا أفاده الشارح في حواشي التلويح ووجه  
ذلك ان المقصود التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله (قوله في تعقيب  
الخ) أي في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد  
قوله بعد ما يمين بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات انما هي في ايراد  
الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات  
المذكورة وان تلك النكات انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء  
آخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز أن يكون معنى العبارة المذكورة  
قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكذا على ما قاله الفاضل  
الهريري في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله  
انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر الى آخره ولا خفاء في ان



التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعملا بما شاع بل وقع عليه الإجماع  
 الإجماع لم ينعقد على أنه لا بد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها أمر آخر  
 بل على أنه إذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في التلويح وإن  
 ليس الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرها قال المحشي المدقق  
 إنما ذكره بعد قوله التيمن بالتسمية لأنه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد  
 إذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد أقول ذكر الفاضل اليبضاوي في تفسير الفاتحة بعد  
 حمل الباء في التسمية على الملازمة هذا أي التسمية وما بعدها إلى آخر السورة مقول على  
 السنة العباد فعل هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد دون  
 لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة أن كل واحد من النكات مستقل  
 فإن التعقيب أسلوب الكتاب المجيد وما انعه عليه الإجماع وإن لم ينعقد على ذكرها وفيه  
 امتثال بحديثي الابتداء فلا حاجة إلى ما قيل ههنا أمور ثلاثة أحدها الابتداء بالتسمية  
 الثاني تأخير التحميد عن التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الأول عمل بما  
 شاع وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا  
 ظهر أنه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقا للإجماع لأنه  
 إنما انعقد على التعقيب وأما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لأنه صرح بعض شراح  
 البخاري بأن في صحة حديث التحميد مقالا فلا يصح للحجة وقد وقع كتب رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم إلى الملوك وكتبه للقضاة بفتح للحجة بالتسمية دون التحميد ولأنه  
 ذكر الإمام النووي في أول شرح مسلم إنما بدأ بالحديث أبي هريرة رضي الله عنه  
 كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو أثر وفي رواية بالحمد فهو أقطع وفي رواية أجزم  
 وفي رواية يذكر الله وفي رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه صلى الله عليه  
 وسلم إلى هرقل بالتسمية فقط فعلم أن المراد بالحمد ذكر الله تعالى لأنه صلى الله تعالى عليه  
 وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب إلى أن  
 لفظ الحمد إنما يحتاج إليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولأن الحمد حقيقة ليس  
 إلاظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الجلي على هذا  
 الوجه بأنه إنما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله وأما إذا كان بالحمد لله على ما سمعنا  
 من الاستاذين فلا يتم الامتثال إلا بذكر العبارتين أقول لا يخفى أنه ليس المراد بالحمد لله  
 هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه واللام يمكن المستدعي بحمد الله وغيره مبتدئا  
 بالحمد لله وممثلا مع أنه خلاف المقرر عند الكل على أنك قد سمعت اختلاف  
 الروايات فوجه الجمع أن يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال فيسل أن المأمور به  
 في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به أقول إن أراد بقوله إن



وامثالا لحديثي الابتداء وما يتوهم من تعارضهما قد فوجأ بما يحمل الابتداء على العرفي  
المبتدأ أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الإضافي كما هو المشهور ولك أن تجعل  
الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك أن الاستعانة بشيء لا تنافي الاستعانة بشيء آخر

الأمور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب أولا فلا شك أن التعقيب  
يستلزم الامتثال بهذا المعنى وإن أراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان ممتنع  
ولذا قيل إن الأمر بالابتداء بهما يستلزم الأمر بالتعقيب إذ لا يتحقق الابتداء الذي كرى  
بهما بدون التعقيب (قوله وما يتوهم من تعارضهما الخ) ووجه التعارض أن البدء  
والابتداء معناه التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في أوله بناء على أن  
الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور إلا مرين فالعمل بأحد الحديثين  
ينفوت العمل بالآخر (قوله قد فوجأ بما يحمل الابتداء على العرفي الخ) يعني أن المراد  
بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل التصوود وهذا أمر ممتنع لا يمكن الابتداء  
بهذا المعنى بأمور متعددة من التسمية والتحميد وغيرها وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن  
الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء الإضافي فلا حاجة إلى ما قاله الفاضل  
الجلي من أن المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي إذ هو تخصيص بلا  
فائدة بعيد عن عبارة الحمشي إذ المناسب حينئذ أن يقول بما يحمل الابتداء في أحدهما على  
الحقيقي وفي الآخر على العرفي أو الإضافي (قوله أو بحمل أحدهما على الحقيقي) المراد  
بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة إلى جميع ما عداه وبالإضافي ما يكون بالنسبة إلى  
بعض على قياس معنى التصريح الحقيقي والإضافي فلا يرد ما قيل أن كون الابتداء بالتسمية  
حقيقيا غير مطابق للواقع إذ لا ابتداء حقيقي إنما يكون بأول أجزاء التسمية لأن الابتداء  
الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي أن يكون بعض أجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما  
أن انصاف القرآن بكونه في أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة إلى ما سواه لا ينافي أن يكون  
بعض سورته أبلغ من بعض (قوله ولك أن تجعل الباء الخ) يعني أن المراد بالابتداء في كلا  
الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو  
للاستعانة فيصير المعنى أن كل أمر ذي بال لم يبدأ ذلك الأمر باستعانة التسمية والتحميد  
يكون اجذم واقطع ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة في أمر بأمور متعددة فيجوز أن  
يستعان في الابتداء أيضا بالتسمية والتحميد بل بأمور أخر لكن يلزم أن لا يكون شيء  
من الحمد لله والبسلة جزءا من المبتدأ إذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزءه إذ لا يكون جزء  
الشيء آله ويمكن أن يلزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك التأديب  
في اسم الله بحمله آله لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشف أن



أولاً للملازمة ولا يخفى أن الملازمة تقع الا بتدء بالشئ على وجه الجزئية وبذلك  
 قبل الا بتدء بلا فصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزأً وبذلك الآخر قبله بدون فصل

كون اسم الله آله ليس الا باعتبار أنه يتوسل إليه ببركته فتدريجاً إلى معنى التبرك وقد  
 رجح الاستعانة بأنه يدل على أن الفعل بدون اسم الله كالفعل فهو أولى من هذه الحينية من  
 الحمل على التلبس قيل فيه نظر لأن الكلام في أن الا بتدء مستعينا بما ينافي الا بتدء  
 مستعينا بما آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وهما كذلك لأن الا بتدء مستعينا  
 بالتسمية يوجد في آن التلقظ بالتسمية دون الا بتدء مستعينا بالتحميد وبالعكس أقول  
 لا نسلم أن الا بتدء بشئ باستعانة التسمية يوجد في آن التلقظ بهما فقط فان الاستعانة  
 بهما تبقى وتستمر إلى تمام الأمر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد إذ ليس  
 الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من أول المشروع فيه إلى  
 آخره ولو كان الاستعانة في آن التلقظ فقط يلزم أن لا يكون الأمر الذي شرع فيه  
 متصلاً بذكر البسملة مستعاناً بهما لعدم وجود التلقظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك  
 الأمر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملازمة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ  
 الاعتراض توهم أن الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع  
 الاستعانة بهما عند تركها واجاب المحشي المدقق بأن معنى الا بتدء مستعينا بالتسمية  
 والتحميد الا بتدء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تحال  
 ثالث بين الا بتدء ذكرهما (قوله أولاً للملازمة الخ) أي يجوز أن تكون الباء في الحديثين  
 للملازمة والا بتدء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يبدأ  
 ملتبساً باسم الله وبحمده يكون أجندماً وأقطع أي لو بدى ذلك الأمر ولا يكون ذلك  
 الشخص أو ذلك الأمر ملتبساً حين الا بتدء بهما يكون أجندماً وأقطع (قوله  
 ولا يخفى أن الملازمة الخ) دفع الاعتراض مقدراً وهو أن يقال إن التلبس بهما حين  
 الا بتدء محال لأن التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معاً محال فلما وجد  
 حين ذكر التسمية والتلبس بهما لا يكون ملتبساً بالتحميد ولو عكس لا يكون ملتبساً  
 بالتسمية وحاصل الدفع أن الملازمة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل  
 الملاصقة بالشئ على وجه الجزئية بأن يكون ذلك الشئ جزءاً لذلك الأمر المبتدئ  
 ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشئ قبل ذلك الأمر بدون تحال زمان متوسط بينهما  
 فينبغي أن يجعل الحمد جزءاً من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد ملاصقة به  
 بلا توسط زمان بينهما فيكون أن الا بتدء أن تلبس المبتدئ بهما أما التلبس بالحمد  
 فظاهر لأن أن الا بتدء بعينه أن التلبس بالحمد بلا أن الا بتدء الأمر بعينه اجدء



التحميد لكونه جزأ منه وأما بالتسمية فلكونها مذكوراً قبله بلا توسط زمان ولم يرد  
الحشى بقوله فيكون أن لا ابتداء أن التلبس بهما أن أن لا ابتداء أن المصاحبة والمقارنة  
بهما حتى يرد عليه أن كل واحد من التسمية والتحميد زمانى لا يمكن اجتماعهما في زمان  
واحد فالتلبس بأحدهما قبل التلبس بالآخر كيف تتصور مقارنتهما ومصاحبتهما  
في آن واحد قال الحشى المدقق وفيه أن كون الملايسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال  
محل بحث مع أن الظاهر أن المقصود من الحديثين على تقدير الملايسة ملايسة المبتدئ  
أو المبتدأ بهما لا ملايسة الابتداء بهما أقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في  
شرحه الالتمية قال أحبا بنا باء الملايسة نوعان أحدهما الباء التي لا يصل الفعل إلى مفعوله  
الابها نحو مررت بزيد لما التصق المروور بمكان يقرب منه زيد جعل كأنه ملتصق  
بزيد والآخر الباء التي تدخل على المفعول المتصحب بفعله إذا كانت تفيد مباشرة الفعل  
للمفعول نحو أمسكت بزيد الأصل أمسكت زيدا فاذا دخلت الباء لعلم أن أمساكك إياه  
كان بمباشرة منك بخلاف نحو أمسكت زيدا بدون الباء فإنه يطلق على المنع من التصرف  
بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم أن باء الملايسة تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في  
مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في أمسكت بزيد فاندفع البحث  
الأول واندفع ما أورده بعض الفضلاء أن باء الملايسة تستدعي صدور العمل عن فاعل  
الفعل الذي هو في حيزه أو تعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرد زها ومن البين المكشوف أن  
ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالجرور على وجه الجزئية فإن الجزئية من المبتدئ غير  
متناف كما علمت في أمسكت بزيد من أن الجرور فيه عين المسوك والجزئية من  
الابتداء غير لازم وأما ما ذكره بقوله مع أن الظاهر إلى آخره فاقول قد علمت أن المراد أن  
تلبس المبتدئ إلا أن تلبس الابتداء مع أن المبتدئ والمبتدأ ملابس بالابتداء  
والابتداء ملابس بهما فكأنهما ملابسين بهما واعلم أن ما ذكره الحشى إنما هو على تقدير  
أن يراد الملايسة الحقيقية أما إذا حمل على الملايسة بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلا  
حاجة إلى جعل أحدهما جزءاً كما لا يخفى ثم اعلم أن وجه الملايسة إنما يجري فيما إذا كان  
المبتدأ مما يمكن أن يكون أحدهما جزءاً منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قبل أن  
التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملايسة أعني  
التلبس باسم الله في تمام التصنيف ففيه أن الحشى لم يبين جزئية التسمية بل يجب أن  
لا يجعل جزءاً لئلا يفوت التعقيب الجمع عليه على أن استلزام الجزئية للفوت المذكور  
محل تردد إذ ليس التلبس بهما لا التبرك والتمتع بهما ولا مدخل في هذا الجزئية  
والخروج قال الحشى المدقق معنى كون الابتداء بملايسهما أن الابتداء واقع حال كون  
المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملايسة بهما وإن كان قبل الابتداء لا اتصال به انتهى



التوحد بجلال ذاته) اقتداء بكتاب الله عز وجل و بعض سورته وعمل البر وابتين مشهورتين لحديث الاقتداء  
 حيث جاء في رواية كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أي قليل البركة وفي أخرى كل  
 أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وعمل بما شاع بين أئمة ذوى قدر في غاية الارتفاع وما يتوهم من أنه لا يمكن  
 الجمع بين الروايتين لتنافي الابتدائين بأمرين فيندفع بأن التنافي بين الابتدائين الحقيقيين دون الإضافيين كما فيما  
 نحن فيه إذا ابتداء الأمر المتبرك فيه انما يكون حقيقيا بأول أجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه  
 ثابت لهما لا بما اشتهر ان الابتداء بالبسملة حقيقى وبالحمد اضافى لانه غير مطابق للواقع الكتاب وقديروا  
 الحديث يجعل وتقديم البسملة لتقدمه في الباء للاستعانة أو الملازمة ولا استحالة في الابتداء بشئ باستعانة أمرين  
 أو مع ملازمة أمرين وملازمة الابتداء بهما يجوز أن يتحقق في الأمور والقولية بأن يجعل أحدهما جزءاً أول والآخر  
 خارجاً عنها منذ كوراً قبلها بلا فصل وفي الأمور الفعلية بأن يقارن أحدهما الجزء الأول من الفعل والآخر يتقدمها  
 بلا فصل ورد الأول بأن جعل الباء للاستعانة يتنافى جعل شئ منهما ١٣ جزأ من المبتدأ إذ لا يكون جزء

الشيء آلة فلم يكن  
 أرباب التأليف  
 عاملين بالحديثين  
 حيث جعلوهما  
 جزأين من تأليفاتهما  
 كما هو الظاهر وكذا  
 لا يتحقق الابتداء مع  
 الملازمة بهما إذا جعل  
 جزأين بل الابتداء  
 بأحدهما مع التلبس  
 به وهو ما جعل منهما

التوحد بجلال ذاته وكالصفاته \*  
 فيكون أن الابتداء آن التلبس بهما ( قوله التوحد بجلال ذاته ) الظاهر ان الباء صلة  
 التوحد يقال توحد برأيه أى تفرد واستقل فعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير  
 ولا يخفى أن قوله يعى وقوع الابتداء بالشيء الى آخره يابى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان  
 الاتصال قسم من الملازمة ويمكن ان يوجه كلام المحشى ويكون المراد بالتلبس هو  
 المصاحبة بأن المراد بقوله أن الابتداء آن التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما  
 لان أن الابتداء الذى هو بعينه أن التلبس بالتحديد ملاصق لأن الذى هو أن التلبس  
 بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذى فيه الابتداء هو الزمان المركب من ذينك  
 الآتين هو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله يعى الخ يابى عن هذا التوجيه ايضا  
 ( قوله الظاهر ان الباء صلة التوحد ) يعنى ان الباء فى قوله بجلال ذاته آلة لا يصلح معنى

جزأ أول ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله فمن جعلهما جزأين جعل الابتداء في الحديث  
 اضافيا والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للملازمة أو لآلة يجعلهما خارجين أو أحدهما جزءاً ( قال الشارح  
 التوحد بجلال ذاته ) جاء توحد بمعنى شئ واحد كره التاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل  
 به ذكره الاساس وتوحد الله تعالى بعصمته عصمه بنفسه ولم يكن له الى غيره ذكره الصحاح وغيره والظاهر ان  
 التركيب من قبيل الثانى والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل  
 آخر فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال الذات به \* ولك أن يجعل التركيب من قبيل الاول يجعل الباء فى  
 قوله بجلال ذاته للملازمة ومن الثالث أى التوحد للاشياء مخلقة تعالى بسبب جلال ذاته وكالصفاته فلم يشاركه  
 فى ملكه خالق \* فقيه رد على من قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات ان جلال  
 ذاته ليس له من غيره فلا تساعده العبارة \* فان قلت كل أحد متوحد بصفته إذ لا تقوم صفته بغيره \* قلت المراد  
 بالتوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد بالتوحد بالصفات المتناهية في الكمال بمعنى انها ليست لغيره وازداف  
 الصفة اليه تعالى بغير بطله بالتوحد لانه فى الواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته يقال فى وصفه بالتوحد



بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا بأن الأشياء والواجب متشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والاوصاف وهذا انما يصح لو أريد بالذات المباهية وأما لو أريد بما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجليلة حتى كأنه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل الحمد متوحدا بجلال الذات وكما الصفات قصدا الى حصر استحقاق الحمد الذاتي والعرضي فيه تقريراً لتخصيص الحمد به ( قال الشارح المقدس ) أي المتطهر يقال تقديس أي تطهير ١٤ ( في نعوت الجبروت ) أي في أوصاف الكبير أي أوصاف تستلزم الكبير

وهو الرفعة في الشرف والمظمنة ( عن شوائب النقص وسماه ) أي علاماته ومقابلة النعوت بشوائب النقص وسماه تقييد التعميم أي كل نعمته برىء عن شائبة نقص وسماه فلا يرد أن التقديس عن الشوائب لا يستلزم التزهد مطلقا فالأولى ترك صيغة الجمع وما أحسن هاتين الفقرتين قد قارن في كل منهما النفي بالاثبات فجعلت بين الصفات السلبية والايجابية مع تقدم النفي على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد

المقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماه \* والصلاة على نبيه محمد المؤيد في جلال الذات أو الذات الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل أن تكون للملابسة التوحيد اليه والجار والمجرو وطرق لغوسواء كان الباء فيه للظرفية كما يشعر به عبارة الحشى أو اللصاق مأخوذة من وصلت الشيء اذا ربطته بآخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه حين الملابس لان معنى التوحيد المتعدي بالياء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال توحيد برأيه أي استقلال وتفرده بمعنى التوحيد بجلال الذات المفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الصيرورة بدون صنع أو الكمال وان أمكن اعتبارها لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم مدخلية الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارها ههنا أيضا ( قوله أو الذات الجليلة على نهج الخ ) أي يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف انتهى قال بعض الفضلاء هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في قوله أو الذات الجليلة الماهية الكلية أما لو كان المراد بما يقابل الصفة أعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا أقول لا معنى حينئذ لو وصفه تعالى بالتوحيد فيه إذ كل أحد مستقل ومفرد بذاته الشخصية فتعين أن يكون المراد الماهية الكلية ويستمر الرد ( قوله ويحتمل أن يكون للملابسة ) أي يكون للملابسة فاعل الفعل بمدخول الياء

في الذات الجليلة والصفات الكمالية ينفي الشريك في هذه الامور وكذا التقديس في حال نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماه يتضمن نفي النقص وعلاماته في نعوت الجبروت واثباتها ( قول الشارح والصلاة ) دعاء بتزول كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين ( وقوله المؤيد ) اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور أي المنصور في دعوى الرسالة أو على صيغة اسم الفاعل أي الناصر دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان في جعل الحجج مؤيدات ايها ضعفا دفعه بوصفها بالسطوع ولا شبهة ان الحجج هي المعجزات والبيانات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هو الشاهد وضافة الساطع الى الحجج اما من اضافة البعض الى الكل أو الصفة الى الموصوف والظاهر سواطع



فحينئذ صيغة التفعّل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين أي صار  
حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد واما التكلف ولما استحال  
حال قيامه به لا لا يصلح اليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد فحينئذ  
معنى التوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبسا بجلال الذات وبما  
ذكرنا لك من أن معنى الصلة اتصال الفعل إلى مدخول الباء ومعنى الملازمة تلبس  
فاعله به وانه على الأول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين  
التوجهين واندفع ما قاله الفاضل المحشي من أنه بقي ههنا بحث وهو أن الباء لما جعلت  
للملازمة ينبغي أن يكون للملازمة سواء جعلت صلة للتوحد أو لم تجعل فلا يحسن جعلها  
للملازمة قسما لكونها صلة وانما قلنا ينبغي أن يكون للملازمة لأن الباء لها  
معان مذكورة في علم النحو والمناسبات ههنا هو معنى الالتصاق أو معنى الظرفية وظاهر  
أن معنى الملازمة من قبيل معنى الالتصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا للالتصاق  
( قوله فحينئذ ) أي حين إذ كان الباء للملازمة لا بد لا خيار صيغة التفعّل من نكتة  
لأنه كلام البليغ فصيغة التفعّل أعني التوحد ما بمعنى الصيرورة بدون صنع كافي  
قولهم تحجر الطين أي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى  
الصيرورة أن كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى به وإن كان  
هو الكون مع الانتقال فلا بد من التجريد عنه لاستحالة على الله تعالى في اختيار  
صيغة المتوحد على الواحد إشارة إلى أن اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه  
بخلاف الواحد ( قوله واما للتكلف ) أي أما أن يكون صيغة التفعّل على تقدير الملازمة  
للتكلف كما في قولهم تورع فلان أي اختاره على كثرة ومشقة لا على طبع وهذا محال  
في ذاته تعالى فوجب أن يحمل على لازمه أعني الكمال لما أن الفعل الذي يحصل  
بالكثرة يكون على وجه الكمال في اختيار المتوحد على الواحد إشارة إلى اتصافه  
بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فإنه غير مشعربه ثقل عنه المعنى الأول من قروع  
التكلف ولهذا لم يعد له أرباب اللغة معنى مستقلا وانما قاله به ههنا لأن فيه خصوصية  
رائدة ليست في أصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل أن هذه الصيرورة ليست بمعنى  
الفعل حقيقة عند أرباب اللغة فينبغي أن يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية أن  
الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزم صيرورة الفاعل من حال إلى حال  
فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الأغلب في الاستعمال على ما ذكره  
الشيخ الرضي في شرحه للشافية ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معها ههنا  
خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في أصل التكلف بل يكون بالصنع  
قطعا فلا دحض للمقابلة بينهما وما ذكرنا اندفع ما قاله المحشي المدقق فيه أن كون المعنى

حججه وواضحات  
بيناته وضمير حججه  
يظا هره إلى محمد عليه  
الصلاة والسلام  
ويحتمل الرجوع إليه  
تعالى قيل لورجع إلى  
الله تعالى لا فاد أن  
آياته عليه السلام  
أعظم من آيات سائر  
الأنبياء وفيه بحث



بساطح حججه و واضح بيناته \*

في شأنه تعالى يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحيد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية أو الكاملة مع ملابسة جلال الذات (قوله بساطح حججه)

الأول من فروع التكلف محل بحث (قوله فمعنى التوحيد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير أن يكون الباء للملا بسة وصيغة التوحيد للصيرورة أعني الكون معنى التوحيد الخ المتصف بالوحدة التي منشؤها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير أن يكون التكلف محولا على الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلة الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل أن يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لأن الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة وأما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لأنه يلزم أن يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم أن لا يكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشى موافقا لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل الجلي في توجيهه أن معنى قوله حينئذ أي حين اذ تقرر أنه يجوز أن يكون الباء صلة أو للملا بسة فاعلم أن صيغة التفعّل بحسب اللغة أما للصيرورة مع الصنع نحو قطعه فتقطع أو بدون الصنع نحو تحجر الطين وأما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعّل في شأنه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة أو تكلفا وجب التجوز عنها بأن يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فان صيغة التفعّل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف أما استحالة الصيرورة مع الصنع أو التكلف فظاهر وأما للصيرورة بدون الصنع فلأنه أن أريد معناه الحقيقي أي الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو أيضا ظاهر وأما إذا أريد مطلق الكون فلأن الصيرورة لا تستعمل في اللغة إلا على الحوادث فلا يجوز إطلاق صيغة التفعّل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى وإذا كان صيغة التفعّل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحيد بجلال الذات على تقدير أن يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا في غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجلية أو الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير أن تكون للملا بسة انتهى أقول لا يخفى أنه تكلف محض لوجهه أما أولا فلأنه لا وجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحيد لأنه على كلا التقديرين يحتاج إلى حمل صيغة التوحيد على الكمال وأما ثانيا فلأن قوله حينئذ يابى عنه إباء لا يخفى على ذي الفطنة إذ المناسب أن يقول وصيغة التفعّل بدون التفرّيع وأما ثالثا فلأن قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كفولهم تحجر الطين إلى قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا إذ يكفي



(قوله وعلى آله وأصحابه) أعاد كلمة على رد على الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبي عليه السلام وآله بكلمة على شرعا وتقليدا في ذلك آرا والآل جاء بمعنى أهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلاة وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر أصحابه تخصيص بعد التعميم فإن الأصحاب الذين لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام داخلون فيه (وقوله هداة طريق الحق وحماة) أما وصف للآل والأصحاب ١٧ أو الأول للآل والثاني

لثاني \* ووصف

الأصحاب بالهداة على

طبق قوله عليه الصلاة

والسلام أصحابي

كالنجوم بأبهم اقتديتم

اهتديتم (قوله وبعد)

أي أما بعد دليل

الفاء وأما هذه لجرّد

التأكيدها لتكون

لجرّد التأكيدها

تكون للتأكيد

والتفصيل صرح

بذلك الرضى فلا حاجة

إلى تكلف التحمل

لتقدير التفصيل

والإجمال \* وقيل

الفاء لتوهم أما وكل

من تقدير أما وتوهمه

وإن صرح بهما سيد

الحقّين وتبعه من

جاء بعده محل نظر لأن

الرضى صرح بأن تقدير

أما مشروط بكون

ما بعد الفاء أمرا أو

وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحماة (وبعد) فإن

الأولى كون الضمير لله تعالى ليفيد أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء ويجوز أن يكون لمحمد فساطع حججه من قيل اخلاق ثيابه (قوله وبعد) فإن هذه الفاء

حينئذ أن يقول وصيغة التفعّل أما للصيرورة وأما للتكلف بل محل على هذا التقدير لا نا لا نسلم أن صيغة التفعّل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان آخر أيضا فتقيده بقوله بدون صنع مع تأييده أدل دليل على أنه أراد أن صيغة التوحيد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع بأسلوب الكلام وأما ما يفلان لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شأنه تعالى عليه وأما خامسا فلأنه إذا كان قوله الانصاف بالوحدة الذاتية إشارة إلى معنى التوحيد على أن يكون الباء صلة يكون ماسبق من قوله فمعنى التوحيد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجليلة مستند كما على أن حمل قوله الانصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التصدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال وأما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وإن جاز أيضا لكن حملها على الكمال أولى وفيه أن حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريد غن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه أولوية الحمل على الكمال مع أن مؤداهما واحد إذا المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشؤها ذاته تعالى وعلى تقدير الحمل على الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الانصاف بها بل الحمل على الكون المطلق أولى لأنه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فإنه مجاز بذكر المألوم وإرادة اللازم تأمل (قوله الأولى كون الضمير لله الخ) اعلم أن الاحتمالات ههنا أربعة لأن ضمير حججه إما أن يكون لله أو للنبي وعلى كلا

(٢ عقائد) ههنا وما قبلها منصوبا به أو يفسر به فتأمل \* فال توجيه الوجه للفاء لا إجراء الظرف مجرى

الشرط كما ذكر سيبويه في زيد حين لقينه فانا أكرمته وجعل الرضى قوله تعالى وان لم يهتدوا به فيقولون منه

ولا اشكال لعطف هذا الكلام على الحمد والصلاة مع أنهما جملتان انشائيتان لأن هذه الجملة أيضا تحمل

الانشاء لأن يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر أولان الكلام مبني على عطف القصة على القصة ومنهم

من قال الواو عوض من أما وليست بعاطفة (قوله فإن



التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى حجج بمعنى من اضافة الصفة الى موصوفها  
 فعلى تقدير كون الضمير لله فيقيد ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء اذ بصير المعنى المؤيد  
 بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة  
 انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم أو المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع  
 المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة  
 لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة لكن  
 عبارة المحشى ناظرة الى التقرير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تعالى وضافة  
 الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا وعلى  
 تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على  
 اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بجميع حججه الساطعة بخلاف  
 ما اذا كانت بمعنى من فانه يخو عن هذا التمدح اذ بصير المعنى المؤيد بساطع من جميع  
 الحجج التي أظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء امام مؤيد بحجة ساطعة من  
 بين جميع حججهم أو جميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضلهم عليه  
 ولذلك فرع المحشى على تقدير كون الضمير لمحمد عليه السلام قوله فساطع حججه من  
 قبيل اخلاق نيا ب و بما ذكرنا دفع ما قيل انه على تقدير ان يكون الضمير لله فافادته  
 ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة اشارة بان سائر  
 الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع والظواهر انما غير مشعرة لانه اذا  
 كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر  
 من الساطع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يتمال هذا  
 الشجر مرتفع من بين الاشجار أي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع  
 لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن قال المحشى المدقق في توجيه قوله ليفيد ان آية  
 نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت هي  
 بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا  
 وجميع حجج نبي آخر فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي أكرم  
 بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق والالم تعدا عظمية آية نبينا على آيات سائر  
 الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا كل  
 واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا بصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وان  
 كان بعضها حجة نفسه وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها  
 والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فساطع حججه من قبيل



## مبنى علم الشرائع والاحكام \*

اما على توهم اما اوعلى تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على انه لا يمنع من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في اواخر فن البيان

اخلاق ثياب من قوله قاله بنى الحجج الساطعة فبدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج بنى حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح وازهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حججه ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليقيد ان آية نبينا الخ بافراد لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير أن يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لولم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يقيد التمدح وازهار شرفه على سائر الانبياء على ما قسرنا فتأمل (قوله اما على توهم اما الخ) والفرق بين توهم اما وتقديرها أن معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتبارها بها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضى صرح بان تقدير اما مشروطة بكون ما بعد الفاء امر او نهيا وما قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال ان ان الفاء لا جراها الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضى في قوله تعالى واذم يهدوا به فسيقولون هذا (قوله بطريق تعويض الواو) متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينهما وبين اما لانها في اوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير التوهم قالوا واما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذا الجملة لانشاء مدح العلم والمختصر اوعلى ان جملة الحمد والصلاة اخبارية كما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلاة يدل على التعظيم واما العطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتأليف وهذا بيان لسيبه والظرف معمول اقول المفهوم من السياق (قوله كما وقع في عبارة المفتاح) حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين الى آخره ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باماضية الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينهما وبين الواو

مبنى علم الشرائع  
والاحكام



وأساس قواعد عقائد الاسلام ) أقول مبنى علم الشرائع والاحكام أولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس  
 الا المسائل الكلامية وهي بعض علم الكلام وأما البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادئ فمبنى تلك المسائل  
 التي عنيت بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع المبنى أساس قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد  
 والصفات جريا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادئ والموضوع لانه أنسب بمقام الترغيب الى العلم  
 \* ووجه آخر هو ان المراد بعلم الشرائع والاحكام معرفة الشرائع والاحكام الجزئية التي تحدث آثافا بالواحد واحد  
 من المكلفين وبعقائد الاسلام العقائد القائمة بأحاديث أهل الاسلام وإضافة القواعد اليها يانية لانها مباني الاعمال  
 إذ لا تصح بدونها ولا شك ٢٠ ان مبنى المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام إذ العقائد إنما تصح

### وأساس قواعد عقائد الاسلام

( قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام ) القواعد جمع قاعدة وهي الأساس وأساس  
 العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع  
 وقائدها تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القيل يؤيد قوله خلاصة  
 الخ واما اذا كان من الاقتضاب أو فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز ( قوله  
 القواعد ) جمع قاعدة وهي الأساس يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي  
 أعني القضية الكلية المنطبقة على أحكام الجزئيات ( قوله لان العقائد ) حاصله ان  
 العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كسئلة وجود  
 الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته أولا يكون كافيا كسئلة الحشر وأحوال  
 الجنة فان ثبوت امثال هذه إنما هي بالشرع يجب أن يأخذ جميع تلك العقائد من الكتاب  
 والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والالكانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا  
 تصلح للاعتداد إذ كثيرا ما يحكم العقل بمتنصيات الوهم التي يجب تزيه الله تعالى عنها واذا  
 كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا  
 لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب  
 موجودا وقادرا وعالما ومريدا ومرسلا للرسول ومصداقها إذ لو لم يثبت كل منها لم

بالعرض عليها  
 والاتزان بها  
 والاحكام الجزئية  
 انما ثبت وتتحقق  
 بها لانها فرع ثبوت  
 الحاكم والرسول قال  
 في شرح المواقف  
 الاحكام المأخوذة من  
 الشرع قسمان أحدهما  
 ما يقصده بنفسه  
 الاعتقاد كقولنا الله  
 سميع بصير وهذه  
 تسمى اعتقادية وأصلية  
 وعقائد وقد دون علم  
 الكلام لحفظها  
 والثاني ما يقصده  
 به العمل وهذه تسمى

عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام  
 الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف ثبوتها على المسائل الكلامية  
 ولا دور لان الكلام مبنى الكتاب والسنة ثبوتها وهما مبناه اعتدادا ويتوجه عليه ان كونه مبنى علم الشرائع  
 والاحكام أيضا ليس الا باعتبار كونه مبنى الكتاب والسنة فالنقرة الثانية تكرار الاولى \* ويجب عنه بانه  
 ترقى في المدح فان كونه مبنى الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا  
 من حاق اللفظ فيها كفاي الثانية \* والاوجه أن يقال يستفاد من الاولى أنه مبنى العلم ومن الثانية أنه مبنى  
 الاعتقاد وان كان جهة كونه مبنى الامرين واحدة فأين الثانية من الاولى \* وقيل قواعد العقائد أدلتها  
 التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار



ثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام أساسا للكتاب والسنة الذين هما  
 أساسان للعقائد الإسلامية نقل عنه فإن قلت أولا إن العقائد من الكلام وكون الكلام  
 أساسا أساسها يقتضي كون الشيء أساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل  
 الاعتقادية وثانيا إن الكلام أساس العقائد لأن أساس الأساس أساس والكتاب  
 أساس علم الكلام لأن العقائد من الكلام فأساسها أساسه فالكتاب أساس أساس  
 العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت أولا الحصر المذكور  
 ممنوع وإن سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد  
 بحسب ذاتها وثانيا إن المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وإن سلم فأساس  
 الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وإن سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد  
 والكتاب إنما هو أساس العقائد من حيث الاعداد فلا يكون أساسا أساسا من  
 حيث هو أساس فليتأمل انتهى فما ذكره أولا باطل للتوجيه المذكور لكونه أساس  
 الأساس بأنه يستلزم أساسية الشيء لنفسه لأن جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على  
 الكتاب وهو لا يتوقف الاعلى المسائل الاعتقادية فلا بد أن يراد بالمسائل التي  
 جعلتموها أساسا لتلك المسائل الاعتقادية فيلزم أن يكون بعض العقائد أساسا لجميعها  
 ومن جملتها ذلك البعض فيلزم أساسية الشيء لنفسه ولا يخفى أن قوله العقائد من الكلام  
 مما لا يحتاج إليه اللهم إلا أن يقال المقصود منه الإشارة إلى أنه كما يلزم أساسية العقائد  
 لنفسه كذلك يلزم أساسية الكلام لنفسه وذلك لأن العقائد من الكلام فأساسها أساسه  
 فالكتاب أساس الكلام والكلام أساس له فيكون الكلام أساسا لنفسه وما ذكره  
 ثانيا منع لفائدة القرينة الثانية للترقي وحاصله أن الكلام أساس العقائد لأنه أساس  
 الكتاب الذي هو أساس العقائد وأساس الأساس أساس والكتاب أساس الكلام  
 لأن العقائد من الكلام فأساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية  
 في اشتمالها الكتاب والسنة كالاولى فلا تفيد الترتي في المدح وأجاب أولا عن  
 الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل  
 الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادئ تلك المسائل وعلى  
 مباحث النظر أيضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادئ تلك المسائل أو مباحث النظر  
 أيضا فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع من كبرية  
 لأن ثبوت الكتاب والسنة إنما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وإرادته وقدرته  
 وكلامه على ما سيحكي عواما على مبادئها فاعلم هو بالواسطة فجعل الكلام أساس  
 الأساس باعتبار مبادئها دون نفسها محكم وكذا جعله أساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم



ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة ترق في المدح لشمول  
الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية

أن يكون المنطق وأصول الفقه أساساً أساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على  
ان توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال وان سلم الخ أي ولو سلم الحصر المذكور  
فتقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتداد يتوقف على الكتاب  
والكتاب يتوقف عليهما من حيث ذاتهما فاللزام توقف العقائد من حيث الاعتداد على  
نفسهما من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الناضل المحشي في توجيه منع الحصر لا نسلم  
ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه  
بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى أقول توجيه المنع بهذا الطريق بضر الموجه  
لانه حينئذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية أصلاً فلا يكون أساساً أساس  
العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما  
كونه من الله فتوقف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا  
وأجاب ثانياً عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى أعني قوله الكلام أساس  
العقائد يسند أن المتبادر من الأساس ما يكون أساساً للذات والكلام ليس أساساً  
العقائد بالذات بل بالواسطة وينع المقدمة الثانية أعني قوله والكتاب أساس  
الكلام يسندان أساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والالزام أن يكون  
المنطق أساس الكلام بل علوم العربية لا نه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام  
أساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه ولئن سلمنا كلاً من المقدمتين  
فأساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب اعما هو أساس العقائد من حيث  
الاعتداد فلا يكون الكتاب أساساً أساس العقائد من حيث هو أساس وفيه ان معنى  
الاساسية هو التوقف من أي جهة كانت فاعتبار قيد الحثية ليس بواجب في كونه  
أساس الاساس ولعله أراد هذا بقوله فليتأمل (قوله في هذه القرينة ترق في المدح الخ)  
تقرع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه ترق في مدح  
الكلام ليس في قوله مبني علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب  
والسنة لكونهما أيضاً مبني الاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبني لها أولاً  
والذات لاستنباطها منهما وكون الكلام أساساً لها باعتبار توقفهما عليه بخلاف  
الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما أساس عقائد الاسلام  
قال المحمدي المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد والصفات بالضمير انما يدل على الحصر



قوله هو علم التوحيد والصفات) يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل السنة فان المعتزلة للعلم  
 التوحيد فهو الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف ولتنبيهه على ارادة المعنى الاضافي قال (الموسوم بالكلام)  
 لا تنصرف العبارة الى المعنى العلمي فتفوت هذه  
 ٢٣ الدقة اذ تخصيص الوسم

بالكلام يقيدانه  
 لم يقصد بعلم التوحيد  
 والصفات الوسم وهذا  
 أحسن مما قيل أنه  
 نبه على ان الوسم  
 بالثاني أشهر على ان  
 فيه أنه يؤهم ان الوسم  
 بالاول أشهر حتى لم  
 يحتج فيه الى التصريح  
 بالوسم (وقوله المنهجي)  
 صفة ثابتة لعلم التوحيد  
 والصفات وفيه  
 تعريض بالحكمة  
 النافية للصفات  
 وكلام ثبوت الصفة  
 (وغياهب الشكوك)  
 شدائد ظلماتها ولا  
 شك ان ظلمات الشك  
 أشد من ظلمة الوهم  
 وقد ضمن اضافة  
 الغيب الى الشك  
 واطافة الظلمة الى  
 الوهم تشبيه العلم بالنور  
 والجهل بالظلمة وكلام  
 التشبيهين شائعان  
 والمراد بالشك والوهم

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام \* المنهجي عن غياهب الشكوك وظلمات  
 لا ورهام \*

ويمكن أن يقال أساس العقائد أداتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء  
 على أن مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد  
 والصفات)

بدل على ان الاولي يختص بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان  
 على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترتي بالوجه المذكور في الفريضة الثانية انتهى  
 ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد  
 لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل من الفريتين وأما لو كان  
 العطف مقدما على الاخبار فينشذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع الفريتين  
 ولا شك أنه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في الفريتين (قوله  
 ويمكن أن يقال الخ) يعني ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية  
 المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام أساس لتلك الادلة بناء على ان  
 استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه  
 على ما اختاره المتأخرون فيكون أساس أساس العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما  
 يقيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع ان  
 المختصر فيه وانه يلزم أن يكون المنطق أساس عقائد الاسلام وأيضا المبين في مباحث  
 النظر انما هو عوارض المبادئ لا نفسها وأعلى العلوم ما يبين فيه نفسه والا يلزم أن يكون  
 المنطق أعلى من الالهى ولم يقل به أحد وبه صرح قدس سره في حواشي المضنية فتأمل  
 انتهى (قوله بناء على ان مباحث النظر الخ) الاولي أن يقال بناء على أن آيات تلك  
 الادلة واقامة الدليل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق والذي خطر  
 بالبال في توجيه عبارة الشارح وأرجو أن يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا  
 الكلية التي توقفت عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض  
 والكلام أساس لتلك القواعد لانها تبين فيه باندلائل القطعية والاعتقالية في توجيهه

اما معناها أو الادلة الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة \* فان قلت من العقائد السمعية التي لا طريق  
 لها الا السمع والسمع قد لا يقيد اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة عن ظلمة الوهم قلت الوهم ظلمة في  
 اليقنيات دون الظنيات



(قوله وان المختصر) سماه مختصرا لانه اختصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الأدلة والاختلاف واقتصر على ارادها ولك أن تجعله من قبيل سبحانه الذي عظم جسم القليل وصغر جسم البعوض ووجه تسميته بالعقائد أنها عقائد تصرفه بخلاف الكتب المبسطة فإنها تترجم من الخلافات والمبادئ مما ليس بعقائد بل وسائل الى العقائد والاجتناب عن ٢٤ الفوائد (وقوله قدوة) بمعنى المقتدى به وإضافة العلماء الى الاسماء

وان المختصر المسمى بالعقائد الامام الهمام \* قدوة علماء الاسلام \*

أى علم يعرف به ذلك فالمراد هو المعنى الإضافى ويمكن أن يراد المعنى اللقبى فنسبة الوسم الى الكلام لكونه أشهر وقوله المنحى عن غيايب الشكوك إشارة الى فائدة من فوائده والغيب ما اشتد سواده فلرجحان الشك على الوهم أضاف الغيب اليه والظلمة

عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب (قوله أى علم يعرف فيه ذلك الخ) أى المسائل المتعانة بتوحيد الواجب وصفته قال بعض الفضلاء وهو كلام أهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم يننون الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علما يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفهم معنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن أحوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب (قوله فنسبة الوسم الخ) حيث قال الوسم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعنى ان الشارح انما أورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان أشهر أسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع اعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقبالة فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب أن يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبى ودفعه المحشى بقوله فنسبة الوسم الخ يعنى انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لا شهارة به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة مرفوعة له بمنزلة عطف اليان كما يقال جاءنى أبو حفص الموسوم بعمر (قوله من فوائده) إشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر فى شرح المواقف

من اضافة اسم الفاعل الى المفعول أو اضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على أهله وإضافة النجم الى الملة والدين أما اضافة النجم الى مقوله فقيه تشبيه الملة والدين بالسما في العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه أو اضافته الى ما يستضيء منه فقيه مدحه بأنه يضئ الملة والدين أو اضافته الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذى ليس بواضح فقيه مدحه بأنه المقتدى فى الدين يتمسك به فى سلوكه والملة والدين متحدان بالذات مختلفان

بالاعتبار فان الملة من الامسال بمعنى الكتابة صار اسم الدين من حيث انه يكتب \* والدين الخ الطاعة صار اسماله من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والطاعة شعار الاتقياء فى اضافة النجم الى العبارة تلويح بانه جمع بين العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى به \* ودار السلام الجنة سميت بها السلامة أهلها الاعراض والامراض ولانهم يخاطبون فيها بتحية هى سلام عليكم طبتهم \* ويحتمل أن يكون من قبيل به الله جعلت دار الله شريفا وتكرىما لها فالسلام المضافة هى اليه من أسمائه تعالى أو أضيفت الى الله تعالى لا كما يرى الرجل فى داره يرى المؤمنون ربهم فيها والاخير من تحف الفقير



(وقوله من هذا الفن) بيان لغرر الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذي الحال  
الجرور وكأنه رجع مذهب الكوفي لثبوت شاعده والفرج جمع غرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق  
الدرم اشتهرت في كل شريف واضح والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في  
الصدف أو ظرف الصير في على ما قيل أولا لانفرادها في بلد أو اقليم أولا لانفراد مالكة كذلك على ما العقل عليه دليل  
والدرج جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبته من علم أو مال وجعل ٢٥ المقاصد العلمية فوائد يصح

بكتلا الاعتبارين

بعد جمعها بدرر أو فوائد  
وقد جعل الفن بحرا  
يستخرج منه الدرر  
في ضمن جعل ما في  
مختصره بدرر أو فوائد

(وقوله في ضمن  
فصول) يعني به في  
ضمن عبارات أخذنا  
من فصل الخطاب  
سماها فصولا لئلا يظن  
تفصل بين الحق  
والباطل أو لانهما تشيد  
معانيها مفصلة عن  
غيرها متميزة غير  
ملتبسة به على الوجهين  
الذين ذكرنا في توجيه  
فصل الخطاب  
والاول هناك  
الراجع المستطاب  
ليكون قوله واثناء  
نصوص افادة لا اعادة

نجم الملة والدين غمر النسق \* أعلا الله درجته في دار السلام \* يشتمل من هذا الفن على  
غرر الفرائد \* ودرر الفوائد في ضمن فصول \* هي للدين قواعد وأصول \* واثناء  
نصوص \* هي لليقين جواهر وفصوص \* مع غاية من التفتيح والتهذيب \* ونهاية من  
حسن التنظيم والترتيب \* فحاولت أن أشرحه شرحا يفصل بجملة \* وبين معضلاته  
وينشر مطبوعاته \* ويظهر مكنوناته \* مع توجيهه للكلام في تفتيح \*

المطلقة الى الوهم (قوله نجم الملة والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان  
بالاعتبار فان الشريعة من حيث أنها ناطع دين ومن حيث أنها تعالى وتكتب ملة  
والاملال هو بمعنى الاملاء وقيل من حيث أنها مجتمع عليها ملة (قوله في دار السلام)  
أي الجنة سميت بها لسلامة أهلها من كل ألم وآفة ولان خزنة الجنة تقول لا هلمها سلام  
عليكم طمتم فادخلوها خالدن ولان السلام اسم من أسمائه تعالى فاضيف اليه تشريفا

الخ (قوله فان الشريعة الخ) أي الأحكام التي شرع الله تعالى لعباده من الاعتقادات  
والعمليات من حيث أنها ناطع يقال لها دين يقال دانه أي ذله وأطاعه ومن حيث  
أنها تكتب ملة يقال أملائت الكتاب وأمليته أي كتبت في إضافة النجم الى الملة والدين  
اشعار بأنه مقتدى أهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شأن الاتقياء  
وفي تأخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل (قوله والاملال بمعنى الاملاء  
الخ) نقل عنه هذا جواب سؤال مقدرو هو أن يقال كيف يقال الشريعة من حيث أنها تعالى  
ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص (قوله سميت الخ) يعني ان دار  
السلام مركب اضافي سميت الجنة به اطلاقا لان أهلها سالمون من الآفات أولانهم  
مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا أولان السلام من

وقواه هي للدين قواعد لقصود بوصف مدلولاتها أو الضمير للدرر فالجملة جالية لكنها خالية عن الواو ولا  
يخفى على ذكي لطافة إضافة الجواهر الى اليقين فانه لا محالة لكل عرض لجوهر والقصود جمع فص للتخام  
وهو مثلث وجعل الجوهرى الكسر لنا وطعنه التاموس بأنه وهم طعنا (والتهذيب) التفتيح والاصلاح وتفتيح  
الشعر تهذيبه (وتبيين المعضلات) وهي مشكلات لا يهتدى لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن  
معالجته يكون على وجهين بأن يؤتى بحلها أو تشييد أركانها وتوضيح بيانها (وقوله مع توجيهه للكلام في  
تفتيح) يشتمل وجهين أحدهما توجيه متفتح أحاط به التفتيح وثانيهما توجيه في ضمن التفتيح أي تحته بحيث



جاء موجهها وكذا قوله ( وتنبه على المرام في توضيح ) يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح و ارادة التنبيه على المرام في ضمن التوضيح يعني لم يأت بتوضيح لا يفيد بأن يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقى المرام خفيا غير لا تجر وغيب الشيء بالكثرة عاقبته والكشف الجنب وطى الكشف عن الشيء كناية عن الاحتراز عنه والظاهر أنه أراد بالاملال ما هو لازم الاطالة والارجح أن يحمل على املال يلزم الايجاز المحل حيث لا يفهم المعنى \* والتجافي التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطناب ما يقابل الايجاز والاخلال يقابل الاطالة فكانه وضع ٢٦ الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع فقانه رعاية جانب المعنى

لرعاية جانب اللفظ

والاطناب بدل من

طرق الاقتصاد بدل

البعض من الكل

والاخلال عطف

عليه وقيل ملاحظة

العطف سابقة على

الابدال فالمجموع بدل

الكل من الكل من

الطرفين فكان

يستحق اعرابا واحدا

الا انهما اعرابا يجعل

الطرفين لتعدد ما

في حكم متبوعين

والاوجه أن يقال

أجرى الاعراب

على كل منهما

مع ان المجموع

مستحق لاعراب

واحد لان كلاهما

وتنبه على المرام في توضيح \* وتحقيق للمسائل غيب تقرير \* وتدقيق للدلائل  
أثر تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد \* وتكثير للنواامع تجريد \* طاويا كشف  
المقال \* عن الاطالة والاملال \* ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد \* الاطناب والاخلال  
والله الهادي الى سبيل الرشاد \* والمسؤل لتل العصمة والسداد

ومعنى هذا الاسم هو الذي منه وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم بالاضافة  
ظاهر ( قوله طاويا كشف المثال ) الكشف الجنب وطى الكشف كناية عن الاعراض  
( قوله الاطناب والاخلال ) بالجر مجموعهما بدل من الطرفين أو بيان لهما ولما تعدد  
المتبوع معنى أجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على أيهما خبر مبتدأ محذوف

أسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشریفها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فينبذ  
يكون لفظ السلام صفة مشبهة ( قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة ) أي  
في المبتدأ وبه السلامة أي في المعاد أو معناه ذوالسلامة عن جميع النقائص ( قوله فوجه  
تخصيص هذا الاسم ) يعني اذا كان السلام من أسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار  
اليه دون اسم آخر ظاهر لان معنى هذا الاسم المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففي  
كل منهما معنى السلامة ( قوله كناية عن الاعراض ) لان المعرض عن الشيء يبطوى  
كشحه عنه فذكر الالزام الذي هو طى الكشف و ارادة الملزوم وهو الاعراض  
ومجوز ان يكون استعارة تخيلية مرشحة بان شجبه في نفسه المقال بحاله كشف فائدت  
الكشف تخيلا ورشحه بالطى والمالك واحد ( قوله ولما تعدد المتبوع الخ ) نقل  
عنه وهذا جواب سؤال مقدر وعوان يقال ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تعدد  
الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد الى آخره وحاصله ان المتبوع أيضا متعدد معنى

فكانه

قابل الاعراب ففي اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بالإ مرجح كما يقولون في  
اعراب جاء في القوم واحدا واحدا حيث أعرب واحدا واحدا اعرابين مع ان المجموع حال واحد ( والرشاد )  
بالتفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطأ كما هو اللائق بمقام التصنيف ويحتمل ان يراد نيل  
العصمة في الدين يعني ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله تعالى ( والسداد ) بالتفتح الصواب من القول  
والفعل



( قوله وهو حسبي ونعم الوكيل ) هذا الترتيب مما أورد عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الخبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بتأويله بحسبي وهو خبر أو على جملة وهو حسبي وردد السيد السند بوجوه أما أولاً فبأنه عطف على حسبي بلا تأويله بجملة حتى يكون خبراً إذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الأعراب على المفرد وبالْعكس \* وأما ثانياً فبأنه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الأعراب بدل عليه قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قطعاً إذ ليس الواو من المحكي إذ لا مجال ٢٧ للعطف في المحكي بل هي للحاكي \* وأما ثالثاً

### وهو حسبي ونعم الوكيل

( قوله وهو حسبي ونعم الوكيل ) رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الأولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى بحسبي لانه خبر أيضاً ويرد عليه ان المراد بالجملة الأولى انشاء التوكل لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر وأيضاً يجوز ان يعتبر عطف الفصاة

فكانه ذكر كلام من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه ( قوله بان الجملة الثانية انشائية الخ ) يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشائه والجملة الأولى اعني قوله وهو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى بالاولى لكمال القطع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي أمّا على تقدير عدم التأويل فلا يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لماسر وأما على تقدير تأويله بحسبي فلا نه وان حصل المناسبة بينهما بان كلامهما جملة فعلية لكن الأولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير أيضاً ( قوله ويرد عليه الخ ) يعني ان الجملة الأولى وان كانت خبرية صورة لكنهم واقعة في محل الدعاء والمقصود منها انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر وهو ظاهر قال بعض الافاضل ينتقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لا نشاء المدح فينتقل الكلام الى عطفه على قوله فخاوات وجعله انشاء لشرحه بعيد جداً اقول جملة والله الهادي ليس معطوفاً على جملة فخاوات حتى يلزم البديل هو جملة دعائية والواقفية اعتراضية كما في قوله ان الذين وبلغتهم فكانه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد وأعطني العصمة والهداد وعذل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والنبات كما في الحمد لله ( قوله وأيضاً يجوز عطف الفصاة

لله انا قال  
فبأنه يجوز عطف  
ونعم الوكيل بتقدير  
وهو نعم الوكيل على  
جملة وهو حسبي لانه  
حينئذ جملة خبرية  
متعلق خبرها جملة  
انشائية لانه في تقدير  
هو مقول في حقه نعم  
الوكيل اذا لانشاء  
لا يقع خبراً لمبتدأ الا  
بهذا التأويل كما هو  
المشهور المطابق للحق  
\* واعترض على  
الثاني من وجوه بأن  
نعم الوكيل في الآية  
يصح أن يكون عطفاً  
على حسبنا أو على  
حسبنا الله بتقدير وهو  
نعم الوكيل فكيف  
يجزم بأنه ليس

العطف من المحكي \* ويمكن دفعه بأنه ليس للمعترض أن يدفع عن نفسه صحة العطف في الآية بذلك لانه لو اعترف به لم يكن لا اعتراضه موقع \* ويمكن أن يزاد في الوجود ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذا لم يطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبراً بهذا التأويل يجب في عطفه على الخبر أيضاً \* ومما يزيدانه عطف على جملة وهو حسبي وهو لا نشاء التوكل وينتقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جملة الانشاء المدح وبعده ان ينتقل الكلام الى عطفه على قوله فخاوات وجعله انشاء مدح لشرحه بعيد جداً



على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بعض الفضلاء ايضا بانه يجوز  
أن يقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه أي وهو نعم الوكيل فتكون

على القصة الخ) معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلنا عن  
صاحب الكشف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة  
بين الغرضين فكما كانت اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية او  
الانشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف  
والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك ولعل الحثي اراد بعطف القصة على  
القصة عطف حاصل مضمون احدي الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير  
نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل  
والوصل ووصفه بالدقة والحسن وأيده بمثال أورده صاحب الكشف وهو زيد  
يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمر بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقي  
ههنا بحث وهو ان الشارح انما ارد هذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو  
حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشي من المعنيين على ما  
نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب الحثي من قبله نعم لو كان  
قصد الشارح رد هذا العطف مطدنا لم يكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح  
الكشاف ووقوعه في القرآن نحو \* ما واهم جهنم وبئس المهاد \* (قوله ورده بعض  
الفضلاء الخ) أي رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف في حاشيته على شرح  
التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بأن يقدر المبتدأ في المعطوف  
اما مقدما لينااسب المعطوف عليه أي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على نعم  
الوكيل نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص  
مقدم عليه واما مؤخرا أي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب  
من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من  
يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان  
مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لم يقول نعم الوكيل بقول  
في حقه ذلك يكون الجملة أيضا انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما ان  
الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم  
الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون  
المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو



خيارية كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من  
الاعراب ويدل عليه قطعا قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من  
الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بتاويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال  
تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما أجمله

ل عطف نعم الوكيل على انه بعد التاويل بقوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال  
المدح لانشاءه بل يصير لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حق نعم الوكيل ( قوله  
وايضا يجوز الخ ) يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بانه يجوز عطف نعم الوكيل  
على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبار الكن له محل من الاعراب  
لوقوعه خبرا لمو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان  
قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من  
الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة  
بوقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية  
والاخبارية بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك  
الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذاتين وجه جواز عطف الجمل التي لها  
محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فيجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي  
الا بتاويله يحسبني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية  
المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره أي رجل جيد  
فيجوز لا اشكال في عطفه على حسبي ( قوله ويدل عليه قطعا ) أي يدل على ان عطف  
الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز كقوله تعالى وقالوا حسبنا الله  
ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه  
مقول قالوا ( قوله لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي الخ ) دفع لتوهم انه لا يجوز  
ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا اثبتوا الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل  
الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من  
الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية أي من كلام الخاكي أي قالوا حسبنا الله  
وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من الكلام المحكي لانه لا يصح العطف حينئذ  
اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتاويل بعيد وهو  
ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم سبق الذهن اليه  
ولا قرينة دالة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو  
( قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول ) حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان



ويرد عليه أنه محتمل أن يكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم ثم إن حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع و بعد تقدير المبتدأ في المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه

بعد القول لأن مصحح العطف هو أنه إذا كان للجملة محل من الأعراب فيكون بمنزلة المفرد الذي وقعت في موقعه وهو مشترك في جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله فان جملة وما أجهله لا إنشاء التمجيب عطفت على أبوه عالم وهي خبرية ( قوله ويرد عليه ) أي على ما قاله بعض الفضلاء من أن الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعا أنه يجوز أن يكون الواو من القول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير المبتدأ اما مؤخرا ليناسب المعطوف عليه فإن حسبنا خبر والله مبتدأ لأن الحسب بمعنى المحسب وإضافته إلى ضمير المتكلم انتظية والا فالمبتدأ والخبر إذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البلغاء بقرينة ذكره في المعطوف عليه ومجيء حذفه في الاستعمال وانتقال ذهن اليه وإتمامه ما رعاية لقرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل الخثمي من تقدير المبتدأ مقدما تأويل بعيدا المشهور بتقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وأما تقدير المبتدأ في قوله وهو وحسي وإنه الوكيل مقدما فليس يبعد لأن المبتدأ المذكور في المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله إذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر لأن التأويل المذكور أنه يكون بعيدا إذا لم يكن قرب المرجع داعيا إلى تقديره مقدما كما أن تقديمه في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدما في فهو وحسي الله ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على أحد المذهبين وهو أن يكون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف لنفي قطعية دلالة ( قوله أو عطفته الخ ) يعني يجوز أن لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذي هو خبر مفعلة على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الأعراب لأنه حينئذ يكون خبرا عطفا على المفرد والسيد المستقدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد إذا كان لها محل من الأعراب على ما صرح به في حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز أن يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية ثقل عنه أن تقدير المبتدأ بطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم فإنه يطل الطريق المذكور انتهى



(قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم هنا ما سيجده في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح ان المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة امر الى آخر ايجابا بأوسلبا وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق سند وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير تعسف من صاحب التوضيح فنحن تقتصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ولعرض عن التفصيل الذي لا يليق بالمقام فان أردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصار والتنقيح والمراد بالشرع ما يؤخذ من طبعه لا ما يتوقف على الشرع والالام يصح جعل العلم المتعلق بهام مقسما لعلوم التوحيد والصفات واحترز به عن احكام المتعلقة بكيفية العمل المأخوذة لامن الشرع كلاحكام الطيبة والنحوية الى غير ذلك لتلايدخل العلم بها في الشرائع والاحكام وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لتلايدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات والمراد بخلق بكيفية العمل انها نسب بين الاعمال واحوالها التي هي كفيات وأوصاف لها تذكرو في الجواب عن ان عن العمل بكيف والمراد بالمتعلق بالاقتضاء انه ليس المقصد ٣١ الى هذه الاحكام الالاعتقاد

بها وانما اختار في تعيين الفقه التعرض بطرق احكامه وفي تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو الغرض من تدوينه لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثاني أصلية واعتقادية دائر على هذا التعرض

### اعلم ان الاحكام الشرعية

له اعلم ان الاحكام الشرعية ( للحكم معان ثلاثة نسبة امر الى آخر ايجابا بأوسلبا وعلى الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محمل من الاعراب على الثاني لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما أورده الحاشي انما يرد لو كان معنى القطع يقينا أما لو كان معناه دلالة بقطع مادة الاعتراض ولو الزاما فسلالا لا يمكن معترض ان يعترف بهذه التوجهات اذ لو اعترف بها لم يكن لا اعتراضه موقع لجزائها بحسب الله ونعم الوكيل ( قوله للحكم معان ثلاثة الخ ) يعني قد يطلق الحكم على النسبة الخيرية ايجابية كانت أو سلبية وهذا المعنى عرفت وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة بمعنى ادراكها بطريق الادعان قبول وهذا مصطلح المنطقيين واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم

وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتا أو اعتقادا اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح واما المقصد الى العلم بها فرع المقصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل بها لم يكن العلم بها مائتقا اليه كما يلحق الفقه في الآخرة دون الكلام \* وقس عليه تسمية الثانية أصلية واخفظ الوجه الثاني فانه من المبدعات وينبغي ان يراد بما يتعلق بالاقتضاء ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وتسمى أصلية واعتقادية لا خوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا يكون أصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع كما ان يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة انما قال منها ومنها بل اما والعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره \* ونقل عن الشارح ان المحكوم عليه في قوله منها ما يتعلق بكلمة منها لا ما يتعلق كادو المشهور اذا المقصود بالاقتادة حال أبعاض الاحكام لا حال ما يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعيضية محكوما عليها واسما استخرج به الشارح من القوة الى الفعل صرح به في شرح الكشف



وإدراك وقوع النسبة أولا وقوعها وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو  
التخير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الأخير غير مراد ههنا لأنه وإن عم الفعل  
الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخوانه واستدراك قيد  
الشرعية اللهم إلا أن يحمل على التجريد في الأول أو التأكيدي الثاني أو يجعل التعريف  
للحكم الشرعي فالمراد بالمعنى الأول ووجهه ظاهر أو الثاني فيثبت جعل العلمان عبارة  
عن المسائل أو الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف

هو الوقوع بعينه أو اللاوقوع كذلك وليس ههنا نسبة أخرى هي مورد الإيجاب  
والسلب وأنه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها أولا حصولها  
في نفس الأمر بل باعتبار أنها تتعلق بين الطرفين يتعلق الثبوت والإنتفاء ويسمى  
نسبة حكومية ومورد الإيجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضا نسبة العام إلى الخاص  
أعني الثبوت لأنه المتصور أولا وقد تسمى سلبية أيضا إذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد  
يتصور باعتبار حصولها أولا حصولها في نفس الأمر فإن ردد فهو الشك وإن أذعن  
بحصولها أولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين  
فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة إثنان تصور يان أحدهما لا يحتمل النقيض  
والثاني يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر أن المعنى الأول أي نسبة أمر إلى آخر ليس  
أمرامعاير الوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر  
للحكم وإن معنى قوله نسبة أمر إلى أمر الخ يتعلق أمر الخ وقوعا كان أولا وقوعا كان  
الإيجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع أو يتعلق أمر بآخر سواء كان مورد  
الإيجاب أو مورد السلب إن كان بمعنى إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة صرح  
بكمال الإطلاقين الشارح في شرح الشرح لمختصر المنتهى وإن معنى قوله إدراك وقوع  
النسبة أولا وقوعها إدراك أن النسبة الثبوتية واقعة في نفس الأمر أو ليست بواقعة فيها  
ثم أنه ذكر السيد الشريف أنه يجوز أن يفسر الحكم بالتصديق فقط وإن يفسر  
بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على أن الأذعان أن النسبة ليست بواقعة أذعان بأن  
النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز أن يعرف الحكم بإدراك الوقوع فقط دون أن  
يعرف بإدراك الوقوع واللاوقوع معافاذ كره المحشي المدقق من أن كون الحكم  
بمعنى إدراك وقوع النسبة أولا وقوعها يشعر بأن المراد بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد  
عليها الإيجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لأن الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو  
إدراك وقوعها فقط إيجابا أو سلبا بل إدراك نفسها على وجه الأذعان كذلك ليس  
بشيء كما لا يخفى على أنك قد عرفت أن ليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاوقوع وهما



النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقيدية المغايرة لها فمما لا يثبت له والا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في العامة توجيه الكلام نحو العير و باضافته الى الله خرج خطاب من سواه والمراد به هنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره في حواشي المضدية سواء فسر الخطاب بما يقع به الخطاب أي من شأنه الخطاب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازالة تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امر او نهيا وغيرهما وفسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو مسمي لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام يمتنع قدمه مع قدمه أو ما خوطب به أي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلاة وحينئذ يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم لا بجميع أفعالهم على ما توهمه اضافة الجمع من الاستغراق والالم بوجود حكم أصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال فيشمل خواص النبي عليه السلام أيضا لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة ازلية واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الأفعال لانا قول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا لا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتزويدها كقوله تعالى \* ولم يكن له كفوا أحد ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو طلب الفعل بدونه وهو الندب أو طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لا يخرج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالتقصص المينة لأفعالهم والاخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقا بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفيه قلت السفيه إنما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه وأما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا قامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث (قوله كالوجوب والاباحة



وشوهم) من التذب والتحرير والكرامة ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به فطابقة  
 المثال ظاهرة وان كان المراد ما يتبع به التخاطب فالحكم حينئذ هو الايجاب مثلا  
 لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه فوجب فالتمثيل  
 حينئذ مبنى اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من أن الايجاب والوجوب  
 واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا  
 نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتيب بالفاء ايضا باعتبار هذين  
 الاعتبارين على ما ذكره الشارح في التلويح (قوله وهذا الاخيراخ) يعني ليس المراد  
 بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق  
 افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم  
 الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو  
 تكفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل التلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في  
 العلم بالوجوب وأخواته من حيث يقصده به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق  
 بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات  
 المتعلقة بالافعال بالافتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص  
 باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى  
 ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى التخصيص ولا شك في ان  
 معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما  
 هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضها من معلوماته والآخر بقوله لما انها  
 لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه  
 حينئذ ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر  
 الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات تكون تلك الاحكام  
 بعضها منها ولا يخفى ركا كنهه واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم  
 بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية اندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية  
 كونها بعضها من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضها منها  
 يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان يسان  
 الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب  
 ومعرفة الله واجبة فالتميز عنه بما يتعلق به في غاية السخافة (قوله واستدراك قيد الشرعية  
 الخ) لان أخذ الخطاب المضاف الى الله في تسميته يشعر بكونه شرعا اللهم الا ان  
 يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تحريم الاول أي لفظ الاحكام عن الاضافة



الى الله فيقال الخطابات الشرعية أو يقال في الثاني أى لفظ الشرعية تأكيد لانه  
تصريح بما علم ضمنا أو يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي على ما نقل عن أصحاب  
هذا التعريف لا للحكم المطلق (قوله فالمراد) يعنى اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا  
فالمراد اما المعنى الاول اعنى النسبة التامة الخيرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في  
قوله والعلم المتعلق بالاول يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات  
على كل واحد من المعاني الثلاثة لعلم أعنى التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة  
الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعاق العلم بالمعلوم  
وعلى الثاني يكون من قبيل تعاق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من  
قبيل تعلق السبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلاث  
بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجى عوسنموا ما يقيده معرفة  
الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق  
(قوله أو الثاني الخ) يعنى ان المراد اما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة حينئذ لا بد  
أن يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاول يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية  
الخ عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى  
علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاقتاد يسمى علم التوحيد حينئذ  
يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم أو يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على  
الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات الخ  
وحينئذ يكون التعلق تعلق السبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل بسبب من أدلة تلك  
الادراكات وانما قلنا لا بد أن يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة اذ في حملهما  
على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق الى التكلف بأن يقال مجموع التصديقات  
المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما هي متألفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع  
التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد أو يقال العلمان  
عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة  
بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام  
الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجمل هو عدم  
التكلف في معنى التعلق حينئذ اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي  
متألفة منه أعنى التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا  
بالحكم الذى هو جزء منه تكلف محض اه (قوله وعلى التقديرين) أى سواء كان  
المراد المعنى الاول أو الثاني معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بأن لا يخالف القطعيات



( قال والعلم المتعلق بالاولى ) اما بمعنى اليقين أو الملكة فان العلم يطلق عليهم ما واما ان الفقه من الضميات فكيف يطلق عليه العلم ففروغ عنه في كتب أصول الفقه وليس التفصي عنه ههنا من الفقه و بارادة اليقين خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرائع والاحكام ولا يطلق العالم على المقادير لكن بقي علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه والعلم ٣٦ بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلاة ونظائره مما يستوي

في معرفته المبتدئ وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقهيا عندهم ولا يعد أن يفرق بين علم الشرائع والاحكام وبين الفقه فيجعل الاول اعم لكن في جملة في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع اياه عنه وكأنه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والاحكام كذلك يسمى المسائل به ويحتمل العلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم تتعلق الكل بالجزء ( قوله يسمى علم الشرائع والاحكام لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا

منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها

عليه لان وجوده تعالى ووحده مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا أخذت من الشرع ( قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل ) ان أريد به مطلق التعلق فالظاهر وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى لان تعلقها

بالنسبة الى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والالزام خروج اكثر المسائل الكلامية عن القسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب أخذها أيضا منه لتصلح الاعتداد اذا كثيرا ما يعارض الوهم العقل فيوقعه في المهلكة كما وقع الفلاسفة في الالهيات بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحي المنبسط للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه ( قوله ان أريد به مطلق التعلق الخ ) أي ان أريد به كون الشيء منسوب الخ على أي وجه كان فالأمر في صحة معنى التعلق في كلا الموضوعين ظاهر اذا يجوز حينئذ ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلام المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالعارض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه المقصود منها افلا حاجة حينئذ الى التأويل في قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشي من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وان أريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد منها التصديق فقط لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالهية حصولها في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح المطالع ( قوله وانما لم يعتبر التعلق الخ ) يعني اذا أريد مطلق

اليها ) في نشر على ترتيب اللف ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيئا منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضها منها قد يستفاد من العقل والافهموع الثانية ايضا لا يستفاد الا من جهة الشرع واما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التي يتداولها القضاة والحكام وساغ أن يرجع فيها اليهم أهل الاسلام هذا فتقول والله التوفيق الاشبه ان تسميته علم الشرائع والاحكام لانه علم يختلف فيه الشرائع باختلاف الامم والانباء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لا يختلف بذلك فيه الا ديان

بالعمل من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك وان أريد به تعلق الاسناد بطرفيه أو التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب

التعلق فكما أنها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل أيضا لكونه معروضا أيضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للإشارة الى نكتة وهي ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية إنما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوها بخلاف أكثر الاحكام الثانية أعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وإنما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام تتعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة أي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان أريد مطلق التعلق بحوزان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثاني أولى اذ فيه إشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب أولى من عبارته اهـ وما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصححها أو الاثبات به على الوجه المشروع والالام يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية الخ لانها أيضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاثبات به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر بها كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا تكون الكيفية عبارة عن الاحوال الميئنة في الفقه بل قيد للموضوع ونسبة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه ثابت له الكيفية وانما من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة أخرى فتدبر (قوله وان أريد به الخ) أي وان أريد بالتعلق التعلق الخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعلم طرفان أو تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية الميئنة للعمل ففي قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذا الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات أي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة أو بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره الحثي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون

وأحكامها واختلاف  
الفرق فيه لعدم  
الاطلاع على ماهو  
حكم الله تعالى لا  
لاختلاف أحكام  
الله تعالى



ووحده فحينئذ فيه اشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من أن موضوعه  
أعم من العمل لأن قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه  
بعمل ولا أنهم عدوا علم الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها ففيه أن  
ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل أن يقال أن الصلاة تجب بسبب الوقت  
كما أن قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا أن الوضوء يندب فيه النية ثم انه ينبغي  
أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما أشار اليه من عرفه بأنه علم  
يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ما قيل وبالجملة

النسبة كما لا يخفى (قوله فحينئذ فيه اشارة الخ) يعني اذا كان المراد تعاقب الاسناد بالطرفين  
أو تعلق التصديق بالفضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار ثلثاته بالكيفية المضافة الى  
العمل اشارة الى نكته وهي أن موضوع الفقه العمل لأن المتبادر من تعلق الاسناد  
والتصديق بكيفية العمل كونها مسنداً ومثبتاً والعمل مسند اليه ومثبت له بناء على أنهم  
إذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية أضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما  
قالوا معنى قولنا زيد أبوه قائم زيد قائم الأب فيكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه  
وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعه إذا لا معنى لموضوع العلم إلا ما يبحث فيه  
عن عوارضه الذاتية أي بثبوتها ويحمل عليه (قوله وليس موضوعه العمل الخ) أي  
ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه  
الذاتي ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي إذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل  
المحشي من أن موضوع العلم أعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها  
العمل عدم كونه موضوع العلم لأن معنى قوله ليس موضوعه العمل أنه ليس موضوعه  
العمل بوجه من الوجود السابقة والحال أنه يجب أن يكون موضوع المسئلة راجعا الى  
موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه (قوله كما أن قولهم النية الخ)  
قال الفاضل المحشي النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التأويل  
أقول المراد بالعمل عمل الجوارح والالزم أن يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل  
الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة اخلاقي  
الفقه وليس كذلك فحينئذ لا شك في احتياجه الى التأويل (قوله ثم انه ينبغي الخ)  
جواب عن قولهم ولا أنهم عدوا الخ يعني ينبغي أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة  
بين الورثة إذ الملبين فيه أحوال قسمتها بين الورثة والقسمة من أفعال الجوارح فيكون  
موضوعه العمل أيضا (قوله وبالجملة الخ) ففي كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى  
فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانها راجعة

(قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا  
لا على مذهب من جوزه بشرط أن يكون المعمول الأول مجرورا لا أن المعمول الأول هنا مجموع الجار والمجرور  
لا المجرور فقط كما في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه ٣٩ أن مما يتعلق بالاعتقاد

وعنده الشارح في  
التلويح من الأحكام  
الاعتقادية الأصلية  
قولهم الإجماع حجة  
ولا خفاء في أنه من علم  
الأصول في بيان علم  
التوحيد والصفات  
غير مانع وأجيب عنه  
بأن هذا الحكم من  
حيث أنه يتوصل به  
إلى استنباط الحكم  
الشرعي من الإجماع  
من الأصول وحينئذ  
ليس مما يتعلق  
بالاعتقاد ومن حيث  
يجب الاعتقاد بكونه  
حجة وإن من لا يعتقد  
بكونه حجة يخرج  
عن الإسلام من  
مسائل علم التوحيد  
والصفات وبهذا  
الاعتبار هو مما يتعلق  
بالاعتقاد وبهذا تبين  
أن من مسائل  
الأصول ما هو من  
الأحكام الشرعية  
لان حجية الإجماع

وبالثانية علم التوحيد والصفات لما أن ذلك أشهر مباحثه

تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به أحد (قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات)  
هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال في التلويح الأحكام  
الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الإجماع حجة والإيمان واجبا  
وبه يظهر أن ليس العلم المتعلق بالثانية على الإطلاق علم التوحيد لان حجية الإجماع من  
مسائل أصول علم الفقه والجواب أن هذه المسئلة مشتركة بين الأصوليين والمقابلة  
بحسب جهة البحث بناء على أن موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات  
العقائد الدينية (قوله أشهر مباحثه) يشير إلى أن له مباحث أخرى أما عند من يقول

إلى فعل الولي (قوله هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين الخ) يعني بإعادة الجار  
فلا يرد ما قيل أن الظاهر أن هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من  
يجوزه مطلقا إذا مجرور وليس يقدم لافي المعطوف ولا في المعطوف عليه فإن المعطوف  
والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فامل قوله وبالثانية الخ وقع من الخشي بدون  
الباء الجارة ويجوز أن يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف أي والعلم المتعلق  
بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوب بابتداء الفعل والفاعل أي يسمى العلم المتعلق  
بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة (قوله والأحكام الشرعية  
النظرية الخ) أي ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعمالية التي يكون  
القصد منها العمل (قوله لان حجية الإجماع من مسائل أصول الفقه) قيل لا نسلم أن  
حجية الإجماع من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل الكلام أو رده في بطريق المبدئية  
وتكميل الصناعة ولا يخفى أن الإجماع من موضوعات أصول الفقه والحجية عرض  
ذاتي له ثبت له في الأصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلذا  
أعرض الخشي عن هذا الجواب إلى التزام أن المسئلة مشتركة بين الأصوليين أي أصول  
الدين وهو الكلام وأصول الفقه لكن جهة البحث مقابلة لانها من حيث أنها  
يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسألة الكلام ومن حيث أنها يتعلق بها استنباط  
الأحكام مسألة أصول الفقه فان موضوعه الأدلة الأربعة من حيث استنباط الأحكام  
منها (قوله يشير إلى أن له مباحث الخ) أي يشير بإضافة الأشهر إلى المباحث إلى أن له

مما يؤخذ من الشرع واسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر  
الأحكام الشرعية فيهما وإن من قال الأصول ليس أحكاما شرعية يعني المأخوذة من الشرع فلا يكون واسطة فقد  
غفل (قوله لما أن ذلك أشهر مباحثه)



وأشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علم الشرائع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بإيراد الضمير في  
الاول واسم الإشارة في الثاني للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين اما على كل منهما أو على  
كلمة ما على الترتيب وبالجملة هذا لا ينافي كون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سنده كره لان كون كل منهما  
أو كليهما أشهر مما عداها لا ينافي كون الكلام أشهر مما عداها على انه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم  
هذه المباحث أشهر ويصير ٤٠ بعد ذلك مباحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضا لذلك وكون مسألة

#### وأشرف مقاصده

بأن موضوعه أعم من ذات الله فظاهر وأما عند غيره فلا أن الصفة المطلقة عندهم هي  
الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من  
مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة انما هي من الصفات  
مباحث أخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا عند من يقول موضوع  
الكلام أعم من الذات كالوجود مطاوعا أو ذات الله وذات المخلوقات أو المعلوم من  
حيث يتعاق به اثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة  
والجواهر والاعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الالهية وأما عند  
من يقول أن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الإشارة أن الصفة  
المطلقة أي الغير المفيدة بغير عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ  
التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع أن التوحيد أيضا من الصفات فمباحث غير  
الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس  
بمماثلة تلك المباحث في الشهرة ( قوله ولذا ) أي ولاجل أن المراد من الصفات المطلقة  
الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال أي الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر  
ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة  
والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مبحثا على حدة وان  
أمكن أن يرجع الكل الى صفة ما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير  
الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى بعث الانبياء  
والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه ( قوله على ان  
الامامة ) علاوة عن قوله فلا أن الصفة المطلقة أي على اننا ان سلمنا ان الصفة تشمل

التوحيد ومسئلة  
الصفات أشرف من  
مسئلة اثبات الصانع  
توجيهه ان الموجود  
انما يتصف بالكمال  
بالتوحيد والاتصاف  
بأوصاف الكمال  
فاثبات التوحيد  
والصفات أشرف  
على ان في التوحيد  
نجاة عن فساد الشرك  
الشائع بخلاف اثبات  
الوجود إذ لا منكر  
لوجوده قال الله تعالى  
ولئن سألتهم من خلق  
السموات والارض  
ليقولن الله فثابته  
أجل وبهذا اندفع  
ما يقال ان وجود  
مباحث أخرى  
سوى بحث التوحيد

الوجودية

والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام

عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات  
ما لا وبحث الامامة من الصفات الاعند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب  
خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت ببحث  
التوحيد وبحث الصفات فخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال وقيل المتبادر من الصفات الصفات  
الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها \* قلت ولذا لم يجعل التوحيد من

الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لان  
مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف  
ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان أمكن ذلك بناء على ان أفعال العباد  
أفعال الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في آخر هذا  
الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة  
فيصح ان مباحث التوحيد والصفات أشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس  
مشهورا مثلهما فاندفع ما قاله الخشي المدقق فيه ان كون الامامة من التقييات لا دخل له في  
اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى  
لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة ههنا بالنظر الى قوله وان رجع الكل الى صفة ماحتى  
يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كانت مباحث  
الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جمعت من مقاصد ودعى تقدير جعلها من المقاصد فلم  
لم يجعل موضوعه أعم من ان ذات قلت جعلها من مقاصد لدفع خرافات أهل الأهواء  
والباطالين في نقض عتائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين وأما عدم تعميم العتائد  
وموضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاستعداد وقال في شرح  
المناصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم التروع أليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة  
ونصب الامام الموصوف بالصفات الخصوصية من القروض الكفائيات اذ هي أمور  
كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع  
تحصيلها في الجملة من غير أن يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من  
الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة  
واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج ومال كل منهما الى تعصبات تكاد  
تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عتائد المسلمين والقدح في الخلفاء  
الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن أحوالهم وأفضليتهم كثير يتعلق بأفعال المكلفين  
ألحق المتكلمون هذا الباب بابوَاب الكلام وربما أدرجوه في تعريفه حيث قالوا هو  
العلم الباحث عن أحوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك  
على قانون الاسلام اه كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة ودرجها بالنظر  
الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قاله الخشي المدقق ان بين كون الامامة من  
مقاصد الكلام وبين كونها من التقييات لا غير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من  
كلمة اشواقوله الا عند بعض الشيعة منافية اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير

مباحثها ويعرف من  
هذا وجه عدم  
الاقتصار على علم  
الصفات مع ان  
التوحيد أيضا راجع  
الى اثبات الصفة



(قوله وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين) دفع لما يتجه على دعوى الشرف لجميع مقاصد الكلام مع انه كيف يكون لها شرف وهي بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به ووطنوا فيه (قوله لصفاء عقائدهم بركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لصفاء عقائد التابعين ولك أن تجعل علة صفاء عقائدهم بركة صحبة الصحابة وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدر بعرض للاوهام والشبه وقوله وقلة الوقائع ٤٢ والاختلافات اماما مبالا لصفاء العقائد أو من موجباته والوجه

هو الاول فنظن وبالجملة قوله لصفاء عقائدهم متعلق بقوله مستغنيين عن تدوين العلمين قدم بالتخصيص والاحتراز عن الغاء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى أن حدثت الفتن متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيين عن تدوين العلمين الى أن حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد ما توهم ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم

وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم بركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد زمانه وقلة الوقائع والاختلافات وتمسكهم من المراجعة الى الثقات مستغنيين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابا وفصولا وتقرير مباحثهما فروعا وأصولا الى أن حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البني على أئمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء

الا عند بعض الشيعة (قوله وقد كان الاوائل) تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الإشارة الى دفع ما يقال تدوين هذا العلم لم يكن في عهده عليه الصلاة والسلام ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما أهملوه (قوله لصفاء عقائدهم) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنيين عن تدوين قدم عليه للاهتمام أو الاختصاص

عندنا اجمعنا من مقاصد الكلام لما ذكرنا (قوله الا عند بعض الشيعة الخ) فان مرجعها عندهم الى نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد (قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين) هذا انما يصح اذا لم يكن أبو حنيفة رحمه الله من التابعين كما يشعر به عبارة فتاوى السراجية والافقد صنف الفقه الاكبر في الكلام (قوله لما أهملوه) لانهم الواضعون لاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا قل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات (قوله مع ما عطف عليه) وهو قوله وقرب العهد وقلة الوقائع وتمسكهم (قوله للاهتمام) أي للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدلالا فانه لا يتطرق اليه الشبهة حينئذ في أول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم أولا فانه يتطرق اليه الشبهة من أول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وأمثال

يحتاجوا الى التدوين والاولاد ونوا ولا يحتاج الى الدفع

ذلك

بان قوله الى أن حدثت تعلق بمخدوف يعني فلم يدونوا الى أن حدثت الفتن بين المسلمين بقي ان حدوث الفتن والبني كان في زمن الصحابة ولم يدونوا \* ولو قيل لم يظهر اختلاف الآراء وما يتبعه \* قلنا فالعلة هذا ولا دخل لما تقدم الا ان يقال ظهور اختلاف الآراء نشأ مما تقدم فالعرض له توطئة له ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة أو ملازمة أصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين

والسنة ولم يبق من  
أهلها الا واحد واحد  
دونها ثلاثين طمس  
أمرها (وقوله وكثرت  
الفتاوى) كناية عن  
اختلاف المفتين في  
الجواب فهي ليست  
كثرة متفرعة على كثرة  
الواقعات حتى يحتاج  
الى أن يوجه تقديمه  
على الواقعات بأنه  
لرعاية السجع والفتيا  
والفتوى بالضم والفتح  
ما أنقى به الفية كذا في  
لقاموس والمراد بالنظر  
المقابل للاستدلال  
لاجل تحصيل  
التصور والنظر  
والاستدلال لتحصيل  
الكلام كما ان  
الاجتهاد والاستنباط  
للفقه والاجتهاد  
للقاعدة والاستنباط  
للاحكام الجزئية  
المدرجة تحت القاعدة  
والمراد بالاصول  
الدالة دون القواعد  
فيما نه على ما أظهرنا  
تبيينه خال عن التكرار  
فلا يجوز الى الاعتذار  
بأنه متفرع في الخطب

وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر  
والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتعميد القواعد والاصول وترتيب الابواب  
والفصول وتكثير المسائل بأدلتها وإيراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع  
والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية  
أي هذه الامور بسبب استغنائهم لا ما توهم من عدم الشرف والماقبة الحميدة الا يرى  
انه لما ظهرت الفتن في زمن مالك رضي الله عنه دون في الفقه مع انه من التابعين ( قوله  
وسموا ما يفيد معرفة الاحكام ) \* ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها \* قلت  
المعرف ههنا والمسائل المدللة فان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام  
ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل ( قوله لا ما توهم الخ ) اشارة الى أن  
الاختصاص أمر اضافي بالقياس الى ما توهم لا أمر حقيقي بمعنى انه ليس لعدم  
التدوين وجه سوى ما ذكر أصلا ( قوله مع انه من التابعين ) فيه ان مالكا رحمه الله  
من تبعهم على ما قال في التقريب في تمثيل رواية الأكا بر عن الاصا غرأ وتابى عن  
تابعه كك الزهرى والانصارى عن مالك ( قوله فان قلت الفقه نفس  
معرفة الاحكام ) حيث عرفوه بأنه العلم بالاحكام الشرعية العملية  
من أدلتها التفصيلية وقال أبو حنيفة الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ( قوله قلت  
المعرف ههنا والمسائل ) يعني ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على  
نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف  
ههنا أى في عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة  
التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها  
المفيدة للعلم بالاحكام عن أدلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم  
المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة أحكام تلك  
المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم  
الاستدلالي يعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ثبت صدقه  
بالمجرات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علمنا استدلاليا  
نقل عنه فينبذ يرا دبالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة انتهى بمعنى النسبة  
الخبرية أما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آثانها بهذا  
المعنى نفس المعرفة فظاهر وأما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء  
والتحخير فلا استدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد  
الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن أدلتها كمسائل الحكمة

( قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية )



عن أدلتها ولك أن تقول الفقه هو علم الأحكام الكلية لا معرفة الأحكام الجزئية فإن  
علم وجوب الصلاة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمر ومثلا وقد يقال التغير  
العملية اللهم إلا أن يراد بالأدلة الأدلة السمعية (قوله ولك أن تقول الخ) أي لك أن  
تقول في الجواب عن السؤال المذكور أن المراد بما في قوله ما يفيد الخ معرفة الأحكام  
الكلية مثل الصلاة واجبة والصوم واجب لأنه الفقه والمراد بالأحكام الأحكام  
الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثل الصلاة واجبة على زيد بقرينة إضافة المعرفة  
إليها فإن المعرفة إليها تستعمل في الجزئيات فالمعنى سمو العلم بالأحكام الكلية المفيدة  
للعلم بالأحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء في محتمه ومطابقتها هو المشهور وقال الفاضل  
الحاشي هذا التوجيه وإن كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله  
ومعرفة أحوال الأدلة أجمالا الخ كما لا يخفى أقول وسيأتي لك ما يدفعه في بيان ذلك القول  
فلا يذكره في فيه اشكال وهو أن المأخوذ من الأدلة التفصيلية هي الأحكام الكلية لا  
الجزئية قال الحاشي المدقق ويمكن دفعه باعتبار أن الأحكام الكلية إذا كانت مأخوذة  
منها فتكون جزئيات تلك الأحكام أيضا مأخوذة منها بالواسطة واجب بأنه يمكن أن  
يكون قوله عن أدلتها حالا من ضمير يفيد فالمعنى سمو العلم بالأحكام الكلية المفيدة  
لمعرفة الأحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الأحكام الكلية مأخوذا عن أدلتها  
التفصيلية فقهافلا اشكال بقي شيء وهو أن هذا التوجيه يخرج التعريف عن التساد  
ولكن أي فائدة في اعتبار إفادة تلك الأحكام الكلية الأحكام الجزئية في التعريف  
فتدبر (قوله وقد يقال التغير الاعتباري كاف الخ) بأن يقال العلم بالمعنى المذكور له  
تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث  
تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة للاختصاص وما له إفادة الاعتبار الأول الاعتبار الثاني فإن  
قيام العلم بسبب المعلومات كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه زيد  
مفيد لنفسه من حيث أنه أمر يخرج به علمه عن القوة إلى الفعل ويليق به ومحصله إفادة  
قيامه به بخروجه عن القوة إلى الفعل مع الياقاة قال الحاشي المدقق فذات التصديقات من  
غير اعتبار حصولها في النفوس الإنسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة  
انتهى كلامه وفيه أن الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر  
عن حصولها في النفوس الإنسانية لا تكون علوما وأيضا لا معنى لإفادتها مع قطع  
النظر عن حصولها فيها ثم لا يخفى أن اعتبار التغير الاعتباري تكلف لا يليق بمقام  
التعريف ثقل عنه والاحسن أن يقال إن المفيد هو العلم بجميع تلك الأحكام والمفاد هو  
علم كل واحد من تلك الأحكام والفرق بينهما ذاتي لتغير الكل والجزء بالذات ومعنى

الاعتبارى كافى في الاقادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال وأما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فسياق الكلام أعنى قوله عن تدوين العلمين وتعميد القواعد وترتيب الابواب يابى عنه لكن يرد على أول الاجوبة لزوم فتاهة المقلد وليس

الاقادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزاء انتهى وفيه ما مر في التوجيه الثاني (قوله وأما جعل المعرف) أى اما جعل المعرف به وله ما يفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استنباط المسائل عن أدلتها واستحضارها بلا تحشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة أرجح فما ياباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا قبل عنه وأما الجواب الثانى والثالث فيلایه السياق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا قال كتبت علم فلان وسمعتنه وأما تدوين الملكة فما ياباه الذوق السليم اه ولذا قال في شرح التلخيص فى بيان قوله وينحصر فى ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد الخ فاندفع ما قال الفاضل الجابى انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التى تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين المعلوم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعتنه انه يجوز أن يكون المراد من العلم ههنا المعلوم (قوله لكن يرد على أول الاجوبة لزوم فتاهة المقلد الخ) فان المقلد أى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال فى شرح المختصر المضدى أورد على حد الفقه انه اذا كان المراد بالاحكام البعض لم يطرده لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لان لا يريد به العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك أى العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين فى حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه فقها اه كلامهما قان دفع ما قاله الفاضل المحشى وفيه نظر لان الفقه على أول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن أدلتها التفصيلية وأما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المفيدة بلا دليل فلا يلزم فتاهة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة وقف على أدلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثانى والثالث أيضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة



الاحكام الجزئية عن أدلتها على تقدير الجواب الثاني أو لمعرفة نفس تلك الاحكام  
 الكلية عن أدلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم أن يكون قتيها مع أنه ليس بقتيه أجماعا  
 لأن القفيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنهم ما يجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الأدلة  
 بمعنى الامارات أعني الأدلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المتيسدة لليقين  
 بالاحكام الجزئية أو بنفس تلك الاحكام عن الأدلة الظنية ولا شك أن تحصيل اليقين  
 بالاحكام عن الأدلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لأن المجتهد إذا نظر  
 في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكما يجب  
 العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فإذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما  
 عنده قطعا أما الأولى فلا انعقاد لأجماع على أن الحكم المظنون الذي أدى إليه رأى المجتهد  
 يجب له العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وأما الثانية  
 فلأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب  
 العمل به والحاصل أن الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لكن  
 وجوب العمل والاتباع عليه قطعا أو صله إلى العلم بيقينه قطعا فاندفع ما قيل الدليل  
 الموجب إذا كان ظنيا كيف يكون العلم بالحاصل به يقينيا لأنه من حيث استفادته من  
 الدليل الظني ظني وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت أن تحصيل اليقين من الامارات  
 خاص بالمجتهد لا انعقاد لأجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فإن ظنه لا يفضي  
 إلى علم لعدم انعقاد لأجماع بوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون  
 المقلد قتيها بهذا المعنى وهذا التوجيه أعني حمل المعرفة على اليقين والأدلة على  
 الامارات لا يتأني في الجواب الأول إذ يصير المعنى وسموا المسائل المدللة المتقدمة  
 لليقين بالاحكام عن الأدلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لأن مطالعة المسائل  
 مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وإن كان المطالع المجتهد ألا يرى أنه  
 لو أدى رأيه في الزمان الثاني إلى خلاف ما أدى إليه رأيه أولا ثم طالع المسائل التي  
 أدت إلى رأيه أولا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد اليقين بحكمه بخلاف  
 تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن أماراته مادام ذلك التصديق باقيا وأما إذا  
 أدى رأيه إلى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله وأما على  
 باقى الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والأدلة بمعنى الامارات وتحصيل  
 اليقين من الامارات إنما هو شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأني في الجواب  
 الأول كما لا يخفى اه وبما ذكرنا من وجه عدم تأني هذا التوجيه في الجواب  
 الأول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من

عن أدلتها التفصيلية بالفقه) أو رد عليه بأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيد وقد تكلف في دفعه بما لا يرضى بسماحه الأذان الكريمة ولا تذوقه الطبايع السليمة فتركناه لاهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة أبدعها لاجله ٤٧ وجئنا بدفع ليس فيه تكلف وهوان

### عن أدلتها التفصيلية بالفقه

بفقيه اجماعا وغاية ما يقال أنه كما أجمع القوم على عدم فقهه المقلد كذلك أجمعوا على أن الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الجماعين انما يتأتى بان يجعل للفقه معنيان وعدم حصول أحدهما في المقلد لا يتأني حصول الآخر فيه (قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الأدلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الاستدلال فيخرج علم جبريل والرسول فانه بالحدس الامارات والافلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالأحكام سواء كانت يقينية أو غير يقينية بل المنتهى هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقيا قايما بين باق واذال زال اليقين كما ذكرنا تدبر فانه دقيق ولهذا المباحث زيادة تفصيل وان أردت استيفاءها فاعليك بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العسدي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه (قوله غاية ما يقال الخ) جواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد الخ وحاصله اننا نسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد مادام مقلدا (قوله والتوفيق بين هذين الجماعين) يعني ان بين الجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقهيا اذ لا معنى للتفقيه الا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فقهه غير المجتهد يتأني فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله له يكون فقهيا والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالأحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون فقهيا (قوله بملاحظة الحيثية الخ) فان قيد الحيثية مأخوذة في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز (قوله فانه بالحدس) يعني ان علم جبرائيل والرسول بالمسائل المكتوبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد

مقتضى تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل وما اشهر ان أجزاء العلوم ثلاثة يقتضى ان معلوماتها المسائل والمبادئ والموضوعات واجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مسامحة في أحدهما فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة ومن قيل التعريف بما هو المقصود الا هم وكأنه أريد بتعريف الفقه مثلا انه ما يكون المقصود منه معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعُدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة وخفاء البيان وقال هو ما يفيد معرفة الأحكام أي يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل

البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان أجزاء العلوم مسامحة مبنية على عدم اشتداد حاجة العلم اليه جزأ منه مبالغة في شدة الحاجة ولعله الأشبه بالحق وبالاتباع أحق ولك أن توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة



ومعرفة أحوال الأدلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه

جعل التعريف للعلم

بمعنى الملكية لم يتجه

شيء وقد جعل في

شرح التلخيص كون

التعريف للملكة

أرجح وما يتعلق

بقواعد قيود التعريف

ودفع أمور يتوجه

اليه مبسوط في كتب

أصول الفقه ولا يسع

هذا المقام وتضييق عنه

دائرة هذا الكلام

( قوله ومعرفة أحوال

الأدلة الخ ) عطف

على معرفة الاحكام

عند من له معرفة

بأساليب الكلام

والظاهر ان اللام في

الاحكام اشارة الى

الاحكام العملية

السابقة ولا يبعد ان

يقال أطلق الاحكام

اشارة الى ان أصول

الفقه لا تخص الفروع

بل استنباط العقائد

من الشرع أيضا

يستعين به ومزيد

تفصيل التعريف

يطلب من كتب

الأصول فان التعرض

لا يتجشم الا كتاب \* فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج

علمه بهذا القيد \* قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال ( قوله ومعرفة

أحوال الأدلة ) الظاهر أنه معطوف على معرفة الاحكام فقيه مثل مامر من الكلام

بالعلم العلم الحادث ( قوله للرسول علم اجتهادي ) هذا الاعتراض انما يرد على

مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون

بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نقاه واختلفوا

أيضا فجوز البعض جملة على الخطا والسهو ومنعه آخرون قائلين بانهم معصومون

عن الخطا والسهو في الاجتهاد وهذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطا

والسهو ( قوله تعريف الاحكام الخ ) يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى

سموا العلم بجميع الاحكام عن أدلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا

اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام

والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يعني ان علمه بجميع الاحكام

الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يزدان العلم بالجميع محال لان المسائل

تزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف مثل فقه امام مالك رضي الله عنه

لثبوت لا ادري في حقه حينئذ عن اربعين واجاب عن اربعة ( قوله فقيه مثل مامر

من الكلام الخ ) أي من السؤال والاجوبة السابقة في قوله ما يقيد معرفة الاحكام

أقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالا اما تميز عن

نسبة المعرفة الى الاحوال أو حال عنها أي معرفة أحوال الأدلة بطريق الاجمال أي على

وجه كلي بأن يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل أو حال عن الأدلة

أي معرفة أحوال الأدلة حال كونها مجملة غير مبسطة بحكم حكم وعلى الاول المراد

بالأدلة الأدلة التفصيلية التي نيطت بالاحكام اذ لو أريد الأدلة الاجمالية لم يكن اتقييد

المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة بأحوال الأدلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله

في افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان أظهر فالمعنى سموا

معرفة أحوال الأدلة بطريق الاجمال أو الأدلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام

باصول الفقه فتقوله اجمالا لا يخرج معرفة أحوال الأدلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا

وز كوا وقوله في افادتها الاحكام لا يخرج العلم بأحوال الأدلة اجمالا لکن ليست

من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديما أو حادنا بسيطا أو مركبا وكونها

جملة اسمية أو فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للأدلة اما لنفسها

أو في هذا المقام من الفضول

( قوله ومعرفة العقائد ) لا بد من قيد الدينية أى المنسوبة الى دين محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج العلم الإلهي للحكيم منه ( قوله لأن عنوان مباحته كان قولهم الكلام في كذا ) المشهور فيما بين المحصلين أن العنوان هو مدخول في قد ذكرناه أوجه للتسمية بالكلام وله ناسع لم يلفت اليه وهو أنه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سموا المنطق بالمنطق لأنه لم يعمد تسمية شئ بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشئ عور بما يتوهم أنه يجعله مع إيراد القدرة على الكلام متحد في المآل ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة الإشارة الى ذلك ونحن نورد لك أوجهها الأول أنه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى لم يكنهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصر من عن الكلام الثاني أنه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها لكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفتها الثالث أنه لا يفيد الجوارح الا الكلام بخلاف الفقه فإنه يفيدها العمل مطلقا الرابع أنه في مقابلة التصفية التي مدارها على السكوت فيسمى بما يابل السكوت الكلام الخامس أنه في افادة الاختصاص بالمبدأ كلام الاختصاص في افادة الاختصاص فيما ٤٩ بين الاشياء فسمى باسم مركب

من كاف التشبيه واللام الا انه أجرى مجرى الاسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه والوجه الأول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين أجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المقول عنه معاني متعددة نقل

ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام لأن عنوان مباحته كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولأن مسألة الكلام كان أشهر مباحته وأكثرها نزاعا وجدا لا حتى أن بعض المتغلبه قل كثيرا من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولأنه يورث قدرة على الكلام في وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال

كقولنا الكتاب يثبت الحكم وأما النوعها كقولنا الأمر للوجوب أو أمرضاها كقولنا العام يفيد القطع أو لنوع عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى أصول الفقه وإنما اختار هذا التعريف إشارة الى أن موضوع أصول الفقه الأدلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة أحوال الأدلة

( ٤ عقائد ) عن جميعها مرة واحدة والاشبه أنه كان تسمية المباحث كلاما فرع تسميته كلاما تسمية للأجزاء باسم الكل تنبها على أن كل جزء منه في شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل والتحقيق أن قولهم الكلام في كذا من قبيل إطلاق الكل على حصص منه بمعونة الالف واللام فإنه للعهد التقديرى وهذا لا يصلح للنقل إذ لا ينقل اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبى ولو سلم فاللفظ الذي ينقل عنه هو المعروف باللام والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لأن الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجه الثالث من قبيل تسمية الشئ باسم مسببه لأن الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع كالخامس والسادس من قبيل تسمية الشئ باسم سببه وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال والسابع من تسمية المدلول باسم الدال والثامن من تسمية الشئ باسم المشبه به وقوله في الوجه الرابع لأنه أول ما يجب من العلوم التي اعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه أن تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا الوجه وتحقته وتعرفه لا بالتعليم والتعليم فيما يليه ولو أريد بالكلام فيه كلام الله لكان الفرق في غاية الوضوح والمراد بقوله فأطلق عليه أولا والالفاظ اذ كبر الأول في قوله لأنه أول ما يجب أن يعلم من المعلوم أو قوله ثم خص به وقوله في الوجه الخامس لأنه اعلم ما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين



بحكم أغاي ومما يقتضي منه العجب ما قيل ان الحصر في قوله انما يحق يقنى عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل  
ومطالعة الكتب وقوله ٥٠ ولانه أكثر العلوم خلافا وتزاغا يقال كونه أكثر من الفقه محل التردد ودفعه

بأنه لا نزاع في الفقه  
لان لكل أن يعمل  
باجتهاده بخلاف  
الكلام وقوله لا يتناه  
على الأدلة القطعية  
المؤيدة أكثرها بالأدلة  
السمعية مبنى على  
ان بعض الأدلة  
القطعية ليست الا  
الأدلة السمعية وهذا  
اندفع ما يوفهم ان هذا  
يتناقى ما في شرح  
المواقف ان العقائد  
يجب ان تؤخذ من  
الشرع ليعتد بها لكن  
الحق هو هذا إذا  
توقف عليه الشرع  
لا يعقل تأييده بالشرع  
وكيف لا وكون بعض  
الأدلة القطعية غير  
مؤيدة بالسمعية  
لكونها عين السمعية  
لا يتناقى كون جميع  
العقائد مأخوذة من  
الشرع \* ولا خفاء  
في تأييد ثبوت ما  
يتوقف عليه الشرع  
بعد ورود الشرع به

تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه أول ما يجب من العلوم التي انما  
تعلم وتعلم بالكلام

وقس عليه قوله ومعرفة العقائد (قوله كالمنطق) للفلسفة

ممنطوقا على قوله معرفة الأحكام يرد عليه ان أصول الفقه نفس معرفة تلك الأحوال  
ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الأحكام لا ما يفيدها  
ويمكن الجواب بان المعرفة بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل  
والمعرفة ههنا نفس المسائل فالمعنى سمو المسائل التي تفيد معرفة أحوال الأدلة  
الاجمالية بأصول الفقه ولا شك في صحة فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهي  
للتحریم والعلم يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم بأحوال الادلة الاجمالية وهذا على  
تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالأدلة أو يقال المراد بما يفيد العلم العلم بالأحوال  
الكلية للأدلة الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب وقوله معرفة أحوال الأدلة العلم  
بالأحوال الجزئية للأدلة التفصيلية مثل العلم بان صلاوا زكوا للوجوب ولا شك ان  
العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلاوا زكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها  
فالمعنى سمو العلم بالأحوال الكلية للأدلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الأحوال الجزئية  
لأدلة التفصيلية بطريق الاجمال أى في ضمن القضايا الكلية بأصول  
الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن  
الجواب بان التباين الاعتبارى كاف وهو ظاهر ويمكن أن يراد بها الملكية  
المفيدة لمعرفة أحوال الأدلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأتى عنه  
(قوله وقرس عليه قوله معرفة العقائد) يقنى يرد عليه الاعتراض السابق من أن الكلام  
نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بأنه العلم بالعقائد الدينية من أدلتها التفصيلية اليقينية  
لا ما يفيدها والجواب بأن المعرفة ههنا هو المسائل المدللة والمعنى سمو المسائل  
المدللة التي تفيد معرفة العقائد الدينية عن أدلتها بالكلام ولا شك في صحة فان من  
طالع المسائل الكلامية ووقف على أدلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن  
أدلتها أو يقال التباين الاعتبارى كاف في صحة الافادة وقال القاضى الحشى وأما  
الجواب الثانى فلا يجرى ههنا لان العقائد الاسلامية أكثرها شخصية لان  
موضوعها ذات الله تعالى مثل الله تعالى عالم ووحد وموجود وقديم ومحمد نبي

صا

\* والتغلغل الدخول على ما في القاموس والكلم كما يأتى بمعنى الجرح

يأتى بمعنى التأثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره اليبضاوى في تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات

عبد في المواقف كونه بازاء المنطق وجها آخر مغاير لكونه مورثا للقدرة على الكلام  
وجمعهما الشارح رحمه الله نظر الى ان كونه بازاء المنطق باعتباره يقيده قوة على الكلام  
كما ان المنطق يقيده قوة على المنطق فيقول الى كونه موروثا للقدرة

صديق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد  
الجزئية أقول قديقال ما ذكرتم من فروغ العقائد والقواعد الكلية ان مبدأ العالم  
عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحمه الله تعالى عليه والمحدث للعالم هو  
الله تعالى الواحد القديم الخالق العالم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد  
الجزئية مثلا ان ذات الله تعالى أي الجزئي الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على انه  
مبدأ له وكذلك القاعدة من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فانه يجب التصديق به وهذه  
القاعدة تفيد العلم بأن محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقعه  
وفيه نظروا لا ولي ان يقال قوله محمد نبي صادق يجب تأويله بان الله تعالى أرسله  
بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى  
موضوع العلم والحق انه ما يقال تكلف لانه لا يجري في المسائل السمعية ككونه  
سميعا وبصيرا ومتكلما فانه ما ورد السمع الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من  
المسائل مكابرة ولذا اجزم المحقق الدواني في تعليقاته على الحواشي الشريفة على شرح  
مختصر الاصول في بحث تعريف اصول الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم  
كونها كلية وامما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور  
الا بوجه كلي فيكون قضيا كلية موضوعها منحصري فرد فهو على تقدير تسليمه  
لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية يستفاد منها (قوله عبد في المواقف)  
وجه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق كذلك  
لنا علم نافع في علومنا سميناها كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما  
ان المنطق مورث للمنطق في علومهم كذلك الكلام مورث لساقوة الكلام في  
علومنا فكل الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا يصير  
وجها موجها لتسميته باسم يكون بازاء المنطق أعني الكلام كما سيأتي فلذا جمعتهما  
الشارح وجعلهما وجها واحدا واقتدا بحسن غاية الحسن (قوله باعتبار الخ) لانه لو لم  
يعتبر ايرائه القوة للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه اذا اشتراك في انهما  
نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة أوفى  
استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادئ والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس



فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا ولأنه إنما يتحقق بالمباحنة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولأنه أكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولأنه بقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال لا أقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولأنه لا يتنازع على الأدلة القطعية المؤيدة أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكم وهو الجرح

(قوله فاطلق عليه هذا الاسم) أي أولا إذ لو لم يقيد به لضاع أما قيد الأول في الأول أو ذكر وجه التخصيص في الثاني إذ لا شركة في كونه أول ما يجب حتى يختص للتمييز

مختصا بالكلام بل ذلك أقوى في النحو والصرف فإن تقع بهما بطريق الخدمة والاستعداد منهما أيضا باعتبار ما يعرض للمبادئ فهما أولى بهذه التسمية (قوله أضاع أما قيد الأول) يعني لو لم يقيد بالطلاق بقوله أولا لضاع أما قيد الأول في قوله أول ما يجب الخ أوضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني أعني قوله ثم خص به لأنه إن كان سبب إطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام كان ذكر قيد الأول ضائعا لا حاجة إليه ولظهوره تركه المحشى وإن كان هو كونه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام كان ذكر وجه التخصيص ضائعا إذ لا شركة لغير الكلام في كونه أول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله إذ لا شركة دليل لقوله أو ذكر وجه التخصيص لا لجموع قوله أما قيد الأول أو ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشى المدقق فيه أن المدعى لزوم ضياع أحد الأمرين والدليل إنما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص انتهى بخلاف ما إذا قيد بالطلاق بقوله أولا فإنه يكون ذكر كل من الأمرين في موقعه وبصير المعنى أطلق اسم الكلام عليه أولا لأنه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الإطلاق وهو كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام تميزا له عما عداه فتقول الشارح ثم خص به على هذا كأنه جواب سؤال يقال ماذا كثرته إنما يدل على تخصيص الاسم به أولا وابتداء دون التخصيص مطلقا بأن لا يسمى به غيره أصلا فوجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره أصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم أنه نقل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذى في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله أو لم يقيد به يعنى أنه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير أى فسر الإطلاق بالطلاق أولا أو لم يقيد به الخ والمحشى المدقق جعلها منوطة على قوله إذ لا شركة فقال أى فسر الإطلاق بالطلاق

( قوله وهذا هو كلام القدماء ) أى المسمى بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء وأما تسمية كلام المتأخرين كلاماً من تسمية الكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين \* وقيل هذا إشارة إلى ما يفيد معرفة العقائد أى من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكأنه يريد أن التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم والاف التسمية وقعت من المتأخرين أيضاً ( قوله ومعظم خلافاته الخ ) اعاقال معظم خلافاته لانهم قد خالفون اليهود والنصارى فى بعض معتقداتهم فان اليهود معتقدات باطلة فى الآخرة والتعريض لهم فى قوله

٥٣

تعالى وبالأخرة هم يوقنون وقد فصل نبذا منه فى تفسير الآية الكريمة أحباب التفسير والنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة \* ولا يخفى ان المقصود ان ليس له خلافات كثيرة مع الحكماء كالللام الذى هو للمتأخرين ولا تنفى به العبارة اذ من الفرق الفرق الاسلاميه الحكماء الاسلاميون الآن يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرقية الى ثلاثة وسبعين

وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافاته مع الفرق الاسلاميه خصوصاً المعتزلة لانهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين فى باب العقائد وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلساً وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه ففان فى سائر الوجوه أيضاً مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص فى غيره ( قوله وهذا هو كلام القدماء ) أى ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه أولاً اذ لا شركة الخ ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد ( قوله وأما احتمال تسمية الغير به ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه أول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فأجاب بان هذا الاحتمال قائم فى باقى الوجوه المذكورة أيضاً فوجب التعرض فيها مثل ان يقال أولاً انه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً مع انه لم يتعرض فى غير هذا الوجه فلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر أولاً ( قوله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ) جواب سؤال كأنه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما مع ان الظاهر ان متأخر عنهما أجاب بقوله والتسمية الخ كذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كان من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد

والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلاميه انه معظم ما بين فى الكلام كونه مخالفاً لا اعتقاد أهل الحق لأن أكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد ان مخالفتهم مع الحكماء أكثر كما قيل لانه لا تسمى المسئلة التى بينهما صاحب المذهب خلافيه وان كان مخالفاً فيها مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لأن معظم الخلافات مع متعدد من الفرق وذلك بين ( قوله لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة ) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكأنه خص التعريض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية أهل الحق بأهل السنة والجماعة ( قوله وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل

عن مجلس



الحسن البصري رحمه الله تعالى ( يقال اعتزل أي تنحى جانبا كذا في القاموس وفي الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى وفي المقدمة اعتزله ( يك سوشدازوي ) قال عري اعتزل مجلس الحسن واعتزلنا فذكر عن جعل العربي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقرير بالاثبات يقال قر بالمسكان واستقر أي ثبت وأقره وقرره فيه أي أثبتته ولا يخفى أن مقتضى السوق اثبات منزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به الوسطة بين الإيمان والكفر لا الأعراف الذي أثبتته بعض السلف بين الجنة والنار لمن تستوي حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن ما لهم إلى الجنة ولا يكون دار الخلد أولا أطفال المشركين على ما قال بعض أولئك مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض لأن مذهبهم أن صاحب الكبيرة يجحد في النار وإنما قال وثبتت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجيء أن مرتكب الكبيرة ٥٤ ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فإنه لا يثبت بهذا القول الوسطة بين

الحسن البصري رحمه الله يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت  
المنزلة بين المنزلتين

التسمية غيب ذكر كلامهم ( قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين ) أي الوسطة بين  
الإيمان والكفر لا بين الجنة والنار فإن الفاسق مخلد في النار عندهم

ذكر كلامهم أولى بخلاف المتأخرين فإنهم تبعوه في تلك التسمية ( قوله أي الوسطة  
بين الإيمان والكفر ) هذا القول منهم بناء على جعلهم الأعمال أي الأتيان  
بالواجبات وترك المنهيات جزأ من حقيقة الإيمان والكفر عبارة عن التكذيب  
فمرتكب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن لعدم جزئه أعني ترك المنهيات وليس بكافر  
لكونه مصدقا ومقربا بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الإيمان والكفر  
عندهم وهي النسب ( قوله لا بين الجنة والنار الخ ) رد لما وقع في كلام البعض غلطا  
في مذهبهم من عباراتهم من أنهم يثبتون الوسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب  
الكبيرة لأنه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس

الكفر والإيمان  
بل ينفي الكفر على  
سبيل المجاهرة ويثبت  
الكفر المبطن الذي  
هو النفاق \* وحجة  
الواصل على إثبات  
المنزلة بين المنزلتين  
على ما نقله الشارح  
في شرحه للكشاف  
عند تفسير قوله تعالى  
يضل به كثيرا ويهدي  
به كثيرا وما يضل  
به إلا الفاسقين عن  
كتاب العرر والدرر

المراد  
للشريف المرتضى الشيعي أن الناس في أسماء أهل  
الكبائر من أهل الصلاة على أقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة المؤمنون والحسن البصري وأتباعه  
يسمونهم منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقي الأسماء مختلف فالحق الأخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير المؤمنين  
ولا كافرين وقال صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين أن حكمهم حكم المؤمن في أنه  
يُنَاكح ويوارث ويغسل ويصل عليه ويدفن في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في الدم واللعن والبراءة عنه واعتقاد  
عداوته وإن لا تقبل شهادته قال الشريف المرتضى على ما نقله الشارح عن كتاب العرر في شرح الكشاف في  
تفسير الآية المذكورة واصل مولى بني مخزوم قيل بني هاشم ولقب بالعزيز لأنه كان يجلس مجلس العزاليين عند  
رضيع لهم وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة إحدى وثلاثين ومائة وصحب أباه هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية  
وأخذ عنه

(قوله فسموا المعتزلة الخ) يتبادر منه ان تسميتهم بهذا القول الحسن اعتزل عنا وقال في شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادي سمي المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية من سواري مسجد البصرة وأظهر بدعته فقال الناس انه اعتزل الامة ونقل عن كتاب الضرر انه لما قال الواصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عيينة القول قولك واني اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو وثرة فاعتزل ٥٥ عمرو ومثله قتادة واجتمع

عليه جماعة من أصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول ما فعلت المعتزلة (قوله وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفى الصفات القديمة عنه) في شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض واللفظ على الله تعالى والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة

فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله ونفى الصفات القديمة عنه وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار وأهلها من استوى حسنته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن ما لهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل أهلها أطفال المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) \* ان قلت سيجيء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر

المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقر الفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم مخلف في النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قاله الفاضل الحنفي ان كون الفاسق مخلفا في النار عندهم لا ينافي أن يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز أن يكون أهلها غير الفاسق أو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق أولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود الحنفي ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض (قوله وقال بعض السلف) الوال للحال أي والحال ان بعض السلف أيضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لا يثبتونها الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال (قوله لكن ما لهم الى الجنة) قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم \* أي رجال من الموحدين قصرنا في العمل فيجبون بين الجنة والنار حتى يقضي الله تعالى بينهم بما شاء (قوله زمان فترة من الرسل) أي زمان تفقد النبي أو عدم وصول دعوتهم اليهم فانه مقتدرون لعدم

بالاستحقاق واللفظ كل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة ووجوب العوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال واليهام على الام التي وصلت اليها هذا كلامه ولا يخفى انه كان الاولى أن يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه أشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعري والعدل ضد الجور وما تقر في النفوس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد اما انهم يثبتون العدل لله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ما تقر في النفوس انه مستقيم واما انهم أصحاب العدل الغير الجائرين أو الثابتين على ما تقر في النفوس انه مستقيم ولا يبعد أن يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان



(قوله ثم انهم توغلوا في علم الكلام) في القاموس أو غل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وأبعد كتوغل والتثبت  
 التعلق والتثبت بذيل الفاسق كناية عن دناءة رتبهم وسفالتهم في الفلسفة فبناء أمرهم علم ليس على وجد الاحكام  
 والاتقان وفي قوله في كثير من الاصول زيادة توبيخ اذ بناء الاصل الاسلامي على الفلسفة التي تنفيها اصول  
 الاسلام خارج عن طور العقل ٥٦ نعم لا وصمة في الاقتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر

ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبهوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع  
 مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لا يستأذه أي على الجبائي  
 ما يقول في ثلاثة أخوة مات أحدهم مطيعا والآخرا فاصيا والثالث صغيرا فقال  
 الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث

عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه \* قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر  
 والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده

اطلاعتهم على المأمور به والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان  
 العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى \* وما كنا  
 معذبين حتى نبعث رسولا \* (قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر) حاصله  
 ان الحسن رضي الله تعالى عنه انما ثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو  
 الكفر بطريق الجهر والمعتزلة بثبوت الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون  
 اعتزالا عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في  
 الكافر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن  
 البصري رحمه الله تعالى بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه  
 ليس بكافر مجاهر قلت هو منافق لدليلهم الآتي لا ثبوتها حيث قالوا ان أهل الملة في أسماء  
 أهل الكبائر على أقوال فان حوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن  
 البصري واتباعه متفقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في  
 الحقيقة اثبات أمر مغاير للايمان والكفر والنفاق وتقل عن بعض المتأخرين من  
 المعتزلة اننا لا ننفي الايمان به معنى التصديق واجراء الاحكام على الفاسق بل ننفيه  
 بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق  
 فينشذ لا يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان  
 والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن

وقوله وشاع مذهبهم الى أن قال يقتضي  
 انتهاء شيوعه بهذا  
 الوقت وليس كذلك  
 الا أن يقال المراد  
 شيوع مذهبهم بين  
 جميع الناس من غير  
 مخالفة أحد الى ان  
 قال الخ والأشعري  
 أبو قبيلة من اليمن  
 لانه ولد وعليه شعر  
 منهم أبو موسى  
 الأشعري من  
 الصحابة والجبائي  
 منسوب الى جبي  
 بالضم والتصر وتشديد  
 الباء وفتحها بمعنى  
 كورة بخورستان  
 لان أبا علي وابنه أبا  
 هاشم منها لا قرية  
 قرب يعقوبا ولا  
 قرية بنهر وان منها  
 أبو محمد بن علي بن  
 حماد بن المقرئ ولا  
 قرية قرب هيت

منها محمد بن أبي العز كذا ذكره القاموس وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع  
 انه  
 بقر كازرون وما ذكره في ثلاثة أخوة مجرى في كل ثلاثة أخوة كانت أولا والصغير ليس بمطيع أي متقاد  
 للامر ولا عاص لانه ليس بمأمور (قوله الاول يثاب بالجنة) أي في الجنة والافتمس الجنة ليس ثوابا ولا مستلزما له  
 كيف والصغير في الجنة مع انه ليس بمتاب (وقوله والثاني يعاقب بالنار) فيه نظر والاولى بالجحيم (وقوله والثالث

لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى أن اكبر فاؤمن بك وأطيعك فادخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى فقال يقول الرب اني كنت أعلم أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك أن تموت صغيرا قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم امتني صغيرا لئلا أعصى فلا أدخل النار فماذا يقول

(قوله لا يثاب ولا يعاقب) \* لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار يتأني كونهما دارى ثواب وعقاب لا نقول معنى كونهما دارى ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لأن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بان أطفال المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فادخل الجنة دخولها مثابها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار (قوله فكان الاصلح لك أن تموت صغيرا)

انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على أنه ليس بمؤمن بالايان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايان المنفى هو الايمان الكامل الذي كان العمل جزأ منه فلا منزلة بين المنزلتين أقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على المعصية المنفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجرحية لا يدخل يده في ذلك الجرح فان أدخل يده فيه علم انه كان لا يعتقد فانه هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقله في البداية (قوله يتأني كونهما دارى ثواب وعقاب) بمعنى ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام وأصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو يتأني تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما (قوله ولو سلم) أي ولو سلم ان معنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان كل من دخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقتهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ان ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز أن يثاب بالاطاعة وان يعاقب بلامعصية على ما سيحكي تفصيله (قوله فالمراد بقوله فادخل الخ) لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار (قوله كما يدل عليه السياق) من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للمعاصي (قوله ونسب الدخول الى نفسه الخ) أي الى نفس الصغير اشارة الى أنه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله (قوله وقس عليه قوله فدخلت) أي

لا يثاب ولا يعاقب (وان كان في الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيه فان الملاك فيه ولا يثاب بل بالنسبة الى المكلفين) (وقوله فادخل الجنة) يعني به مثابا والا فهو غير محروم من دخول الجنة ولك ان تستغني بتفريع قوله فادخل الجنة عن التقييد اذ المراد الدخول المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم عنه (وقوله لو كبرت) من باب علم أي طعنت في السن



ذهب معتزلة بصرى الى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تر كه بخل أو سفه  
يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائي اعتبر في الانفع جانب علم الله فالوجوب ما علم الله  
نفعه فلزمه ما لزمه

دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه ولتفرعه على الكفر والعصيان ولذا انسبه  
الى نفس ذلك الصغير أى دخلت دخولا باختياره (قوله ذهب معتزلة بصرة) المقصود من  
هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد أطال الكلام على نفسه في بهت الجبائي اذ يكفيه  
أن يقول ان المناسب بحق الكافر المذهب أن لا يخاق أو يسلب عنه العقل ولا حاجة الى  
ذكر حال الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معتزلة بصرة  
واسكانه على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى أنه انما يتم في مادة الصغير والعاصي وأما ذكر  
مادة المطيع فهو لا رخاء العنان وطلب البيان (قوله قالوا تر كه بخل أو سفه) لانه ان علم  
الله تعالى بما هو أتم للعبد في دينه وتر كه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه  
الله تعالى عنهما كذا قل عنه وفيه تأمل والاولى أن يقال تر كه بخل أو جهل (قوله  
فالوجوب الخ) أى أوجب الجبائي على الله تعالى أن يعطي العبد ما علم نفعه في دينه (قوله  
فلزمه ما لزم) أى لزمه أمر عظيم لا يمكن أن يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصي  
لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه أن لا يخلقه أو يميته صغيرا أو يسلب  
عنه عقله قال الفاضل الاسفرايني في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بان له أن يقول  
الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تر كه حفظ اصلح آخر فوقع بالنسبة الى  
شخص آخر فله كان امانة الاخ الكافر موجهة لكفر أبويه وأخيه لكمال الجزع  
على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له  
وله ان يوجد في نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلراعاة الاصلح لكثير بن فات  
الاصلح له أقول هذا الجواب غير تام على مذهبه انه يقول بوجوب اعطاء ما هو  
الاصلح للعبد على الله تعالى فتترك الاصلح في حقه لاجل أصلح شخص آخر ظلم في حقه  
يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلح الاوفق  
للحكمة فان الحكمة تقتضي ان تترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى  
وقيل أيضا في دفعه بان الجبائي لا يقول بان الابقاء وابطال الانفع واجب عليه تعالى  
حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل  
والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على  
الله تعالى عند المعتزلة أمر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المحيب خلط أحدهما  
بالآخر قال في المواقف وأما المعتزلة فالوجوب على الله تعالى بناء على أصلهم أمور

(قوله فبهت الجبائي) البهت كالنصر الاخذ بقتة والخيرة وفعلهما كعلم ونصر وكرم ومجهول أيضا والصفة مبهوت لا باهت ولا بهت يقال قد اطل الشيخ الاشعري المسافة على نفسه في الزام الجبائي ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا تقع عنه معصية وان يكون في غاية العلم بوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته وليس بشيء لان للعبد اختيارا تاما على أصلهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبية على ارادة الله خيره فيجب على الله أصلح هو تحت قدرته قيل لا يلزم ذلك معتزلة بعد ادلائهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وانما يلزم معتزلة ٥٩ بصره الذين مذهبيهم وجوب

الاصلح بمعنى الاتع  
في الدين والجبائي  
منهم اعتبر بجانب  
علم الله تعالى فوجب  
عليه تعالى ما علم  
نفعه وبعضهم اعتبر  
جانب الاتع سواء  
كان في علم الله تعالى  
أنفع أولا فوجب  
تعرض ما علم الله  
الكفر منه للثواب  
فلا يلزم عدم امانة  
الكبير بل امانة  
الصغير ونحن نقول  
قد اراد الله ظهور  
الحق وغلبة اهل السنة  
والجماعة والا فلم  
يكن البهت واجبا على  
الجبائي فله أن يقول  
الاصلح واجب

الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأي المعتزلة  
واثبات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة

وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعرضه  
للاثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح  
في الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شيء

الاول اللطف وفسروه بانه التسفل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية  
كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع  
الاصلح للعبد (قوله وبعضهم) أي بعض معتزلة بصره لم يعتبر بجانب علم الله تعالى  
بل قالوا يجب على الله تعالى أن يعرضه للثواب والدخول في أعلى المنزلين وان علم انه  
يكفر عند كونه مكثرا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ما هو الواجب على الله تعالى  
هو تعرضه للثواب وبلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر  
انما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك  
الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا  
ولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى قلت تعرض  
الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله  
تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد  
الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات محنونا (قوله بمعنى الاوفق) يعني ما تقتضيه حكمته  
الازلية وتدير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد

على الله اذ لم يوجب تركه جفأ أصلح آخر فوقعه بالنسبة الى شخص آخر قلعله كان امانة الاخ الكافر موجهة لكفر  
أبيه وأخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له  
ولعله كان في نسله صلحاء وكان الاصلح لهم ايجادهم فلما مصلحة الكثيرين فأت الاصلح له ولا تلمني فيما  
ذكرت لك مع ان امداد شيخ السنة أحق سببا وهو أستاذ أبي اسحق الاسفرائيني الذي هو واحد من آباء الذين  
أفتخر بهم وأغلب في النسب بهم من سواني لاني لا أقدر أن أكرم الحق وان كان على وهو خير عصام يقتضيه به  
لدى لله الحمد على خير نعمه ومزيد لطفه وكرمه



(وقوله فسموا) أي أولاً فلا يرد تسمية الماتريدي أيضاً بهذا الاسم لأنه بعد تسميتهم أو ضمير سمي والى اشتغل بحفظ  
 ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك أن تجعل الماتريدي داخلة فيمن تبعه لأنه أول من سعى في إبطال مذهب  
 المعتزلة وأحيما ورد به السنة وإن كانوا مخالقيين له في بعض المسائل إذ بهذا لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج  
 تلميذه بذلك عن متابعتهم أعني الأستاذ أبا إسحاق الأسفرائيني أسكنهما الله فراديس الجنان (قوله ثم لما نقلت  
 الفلسفة إلى العربية) أي اللغة العربية وخاض فيها المسلمون قال صاحب الكشف الخوض الدخول في  
 الباطل واليهود كره في تفسير قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا وكما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام  
 لما ذكره من التمكن من إبطال الفلسفة يمكن أن يكون للتمكن من رد مذهب المعتزلة المتشبهين بإذيال الفلاسفة  
 في كثير من الأصول بل هو أنسب بحاطم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين ففي  
 ضمير أدرجوا فيه مسامحة ٦٠ واستخدام ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو

موجوداً والمعلوم من حيث يتعلق بها  
 أثبات العقائد الدينية  
 تعلقاً قريباً أو بعيداً  
 دخل فيه الفلسفة  
 كلها فلا وجه لقوله  
 (معظم الطبيعيات  
 والآلهيات وبعض  
 الرياضيات) ولم  
 يتعرض بوجه إدراج  
 المنطق لأن مذهبه  
 أن المنطق لم يدرج في  
 الكلام وخالفه  
 السيد السند شريف  
 الأئمة في ذلك وقال

فسموا أهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها المسلمون  
 حاولوا الرد على الفلاسفة في مخالفة وافية الشريعة فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة  
 ليتحققوا مقاصدها فيمكنوا من إبطالها ولم يجرأ إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات  
 والآلهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتبين عن الفلسفة لولا اشتغالها على  
 السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين

(قوله فسموا أهل السنة والجماعة) وهم الأشاعرة هذا هو المشهور في ديار خراسان  
 والعراق والشام وأكثر الأقطار وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة والجماعة هم الماتريدي  
 أصحاب أبي منصور الماتريدي وماتريدي قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين  
 اختلاف في بعض المسائل كسئلة التكوين وغيرها

الآيمان

يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية

إلى المنطق وشرح الشارح تشييعاً مفرطاً في تجويز احتياج الكلام إلى المنطق كتجويز احتياج الأصول إلى النحو  
 والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجاً إلى الفلسفة بوجوب إرجاع المسلمين إليها مع أنهم ينعون  
 عنها فلا تجعل المنطق جزءاً من الكلام لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية إلى الفلسفة وبهذا تبين أنه لا يلزم جعل  
 العلوم العربية لمعرفة الأدلة السمعية جزءاً منه لأن احتياج أعلى العلوم الشرعية إلى ما ليس بغير شرعي لا محذور فيه  
 (وقوله وهذا هو كلام المتأخرين) يتجه عليه أنه لا يتعين بما ذكره كلام المتأخرين لأنه لم يتعين المدرج فيه من  
 معظم الطبيعيات والآلهيات ونبت من الرياضيات ويمكن أن يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لأنه  
 لا شغل له به بل بكلام القدماء فلا يهملها إلا تعيينه وانما مطمح نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفي

(قوله وبالجملة هو أشرف العلوم) أي ما يطلق عليه الكلام في التضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة لا تعدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعد بعضهم كون المسائل أقوم من جهاته وجعله السيد السند راجعا إلى قطعية الحجج وأما كونه محتاجا إليه للأحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية فلم يعد من جهاته لكنه مما يتلقاه العقول بالقبول وربما يتكلف بارجا عما إلى واحد من الثلاثة فارجع فطنتك الكافية هل تجدها بذلك الواقية ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذي موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يخص بهذا العلم اذ براهين العلم لا تكون الا حججا قطعية فالأولى وكون حججها براهين مؤيدا أكثرها بالأدلة السمعية (قوله وما نقل عن السلف الخ) وهذا ما قيل قول أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه لا يجوز الصلاة خلف المتكلم وإن تكلم بحق لأنه بدعة بأنه يعني أن المتكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزدق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال عليكم بدين العجائز فقد دفعه صاحب المواقف في بعض النسخ والقاصد إلى إفساد في عقائد ٦١ المسلمين وفي بعضها والقاصد

عقائد المسلمين وحيث أنه

معنى الفصل الكسر  
على أي وجه كان  
أو الكسر بالنصف  
ذكره القاموس (قوله  
ثم لما كان مبنى علم  
الكلام على  
الاستدلال بوجود  
المحدثات على وجود  
الصانع) الأولى

وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية وغاياته الفوز بالسعادات الدينية والدينية وبراهينه الحجج القطعية المؤيدا أكثرها بالأدلة السمعية وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه قائما هو للمتعصب في الدين والناصر عن تحصيل اليقين والقاصد إفساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين والافكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله ثم منها إلى سائر السمعيات ناسب تصدير الكلام بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض وتحقيق العلم بهما ليتوسل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم

الاستدلال بالمحدثات لأن مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال وليع الاستدلال بوجود المحدثات وبأحواله وكأنه أراد أن المبني مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لأنه قد يكون بأحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليظهر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث أو الحدوث مع الامكان كما هو طريقهم وأما طريقة الحكم فلا استدلال بالامكان وظاهر العبارة هو أول الطرق والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا أفعاله أفعاله سمعيات كالكلام وحشر الأجساد والمراد بقوله ثم منها في الجملة أذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات وكلمة من ابتدائية أي ثم الاستدلال منها فيقول إلى معنى الباء فاندفع أن الصحيح ثم بها والأظهر أن تقدير قوله ثم منها إلى السمعيات ثم الوصول منها إلى السمعيات لأن الاستدلال منها والالكان المناسب على السمعيات ولا حاجة إلى قوله وتحقيق العلم بها لأن التنبيه على الوجود يستلزم تحقيق العلم بها وتصدير الكتاب بالتنبيه والتنبيه الذي هو فعل المؤلف في العبارة مسامحة ولا يخفى أن التنبيه لا يخص وجود ما يشاهد بل يعلم المشاهد وغيره وكأنه أراد جنس ما يشاهد هذا أقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت علم حقائق الأشياء وتحقيق العلم بها إذ لو ثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الأجساد ووجود الجنة والنار



وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع في مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فاذا صدر الكتاب بقوله قال أهل الحق (قوله قال أهل الحق) أهل الامر واليه وأهل المذهب من يتدين به فالمعنى الاول يتناسب المعنيين الاولين للحق ٦٢ والثاني البواقي والمعنى الثاني للحق أنسب بقوله قال والثالث بالعالم الذي فيه

### فقال (قال أهل الحق)

(قوله فقال قال أهل الحق) الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد أهل الحق في هذه المسئلة وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل ان يراد أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتداد بهم فكأنهم هم القائلون

الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ما سيجيئ (قوله الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب الخ) أي الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح أن تكون مقول القول ولا يرد انه يلزم على هذا التفسير أن يكون قوله خلافا للسوفسطائية أيضا مقول القول فيكون هو أيضا مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة عند أهل الحق يابى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح أن يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول أي قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعالم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله الالهام المقصود بالقاء معنى في القلب الخ جملة اسمية وقعت حالا أي قال أهل الحق واسباب العلم منحصره في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق واخا ان ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل قيداله فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل الجلي أجاب عن الالبابانه مجوزا أن يكون إعادة لفظ عند أهل الحق في قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة الخ للتاكيد انتهى ولا يخفى أن هذا الجواب مما يباهه الطبع السليم اذ هو ليس محل التاكيد مع انه يلزم أن يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في الثلاثة كما سيجيئ (قوله ويحتمل الخ) أي على تقدير أن يكون مقول القول هو قوله حقائق الاشياء مجوزا أن يكون المراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع أن غيرهم أيضا مشاركون لهم في هذه

ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يتبادر من سياق كلام الشارح فاعرفه والقول باحتمال أن يكون المقصود بالنقل مجموع ما في الكتاب من العجائب فانه يمنع قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما يعد والالهام ليس من أسباب معرفة الشيء عند أهل الحق فبناء ما بنى على هذا الاحتمال كالرقم على الماء والتمسك بالخيال ثم الحق من أسائه تعالى أيضا وجاء بمعنى الجزم والاحتياط أيضا فالتمير على

الاول عما عدا السوفسطائية بأهل الحق

المسئلة

لانهم أثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما أنكروا حقائق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتعير عن أهل السنة والجماعة على الثاني بأهل الجزم والاحتياط مناسب جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه

الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعي العقل ما أمكن وهو الجزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من فتح الباء رعاية لكون حجة الحكم باعتبار مطابقة الواقع إياه فقد غفل كل الغفلة لأنه ليس بباء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق وقوله وقد يطلق على الأقوال الظاهر فيه على القول (وقوله باعتبار الاشتغال على الحكم) يفيد تقييد القول ٦٣ بالخبري والمطابق دون

المعقائد والأديان

والمذاهب لأنها

لا تشمل غير الخبري

بل هو مجرد تقييدها

بالمطابقة وبالحيثية

(قوله وأما الصدق

فقد شاع في الأقوال

خاصة) ببنى دائرة

الحق أوسع تحيط بما

لا يحيط به الصدق

فإن الاختير على الصدق

ليذهب نفس السامع

في وصف أهل الحق

كل منذهب ممكن

(قوله وقد يفرق بينهما)

بأن المطابقة تعتبر في

الحق من جانب

الواقع وفي الصدق

من جانب الحكم \*

فإن قلت لو كانت حجة

الحكم مطابقة للواقع

إياه لكان الحق هو

الواقع ولساغ أن يقال

وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الأقوال والمعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك ويقابله الباطل وأما الصدق فقد شاع استعماله في الأقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق

(قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد تفتح الباء رعاية لا اعتبار المطابقة من جانب الواقع بل لحظا الحيثية لكن لا يلائم قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ (قوله فقد شاع استعماله في الأقوال خاصة) يشير إلى أن الصدق قد يطلق على غير الأقوال قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق (قوله تعتبر في الحق من جانب الواقع)

المسئلة للاعتداد بهم وللإشارة إلى أن غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة (قوله قد تفتح الباء) أي تفتح الباء رعاية لكون المعبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وأما تحصل تلك الرعاية فبالحظة الحيثية أي الحكم المطابق من جانب الواقع وتحصيل تلك الرعاية من حيث أنه مطابق للواقع إذ لو لا اعتبار الحيثية وملاحظة حقائق الصدق تعريف الحق على الصدق أيضا إذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع لأن المطابقة بين الشئين تقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المقابلة لكنه ليس من حيث أنه مطابق بل من حيث أنه مطابق على ما سيحكي (قوله لكن لا يلائم قوله الخ) فإن قوله وأما الصدق الخ يدل على أن الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الأقوال دون الحق لا بحسب المفهوم إذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم وأما قوله وقد يفرق فلا يدل على أن الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبنيًا في السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق الخ إذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل (قوله يشير) الإشارة مستفادة من الشيوع

واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على أن البطلان نهاية الذم ولا ذم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد وإنما يعود الذم إلى الاعتقاد \* قلت في تفسير الحجة بمطابقة الواقع للحكم مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما أن معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون وصفه للاعتقاد دون الحكم فإن قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لا فائدة تحققة وعدم بطلانه في الفائدة في صفة بمطابقة الواقع إياه \* قلت الفائدة البالغة في ثبوته بحيث صار مستحقا لأن يعتبر أحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة في الثبوت من



الحكم الا انه مركب فلا يشتق منه له صفة كذا أفاده الشارح في نظائره ولبعض  
الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى  
قالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع

وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة الواقع لكن المفهوم الحاصل من  
مطابقة الواقع اياه أعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم ألا ترى انه يصح أن يقال  
الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون  
الحكم بحيث يطابقه الواقع تامل ( قوله الا انه مركب ) جواب عما يقال انه لو كان  
صفة للحكم لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم حق ( قوله كذا  
أفاده الشارح ) حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها  
فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيًا للفاعل أعني الفاعلية  
فهو صفة الفاعل وان كان مصدرا مبنيًا للمفعول أعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح  
حملة على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم أجاب باننا لنسلم بانه ليس صفة اللفظ فان الفهم  
وحده وان كان صفة الفاعل وكذا الان فهم واحد صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ  
صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ أو ان فهم المعنى منه هو معنى كون اللفظ  
بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفردة يصح ان يشتق منه صفة تحمل  
على اللفظ وفهم المعنى وان فهمه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل أن  
يقال اللفظ متفهم منه المعنى ( قوله ولبعض الافاضل ) أراد به السيد الشريف حيث  
رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة  
اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه  
يستلزمه وأين الاستلزام من الاتحاد فلا ولي أن يقال ان امثال هذا محمول على التسامح  
من القوم واعتمادهم على ظهور أن الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد أن  
يقصد بتعريفها به ما هو صفة اللفظ أعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم  
المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا تشبهه قالمقصود  
من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ( قوله قالمعنى الخ ) يعني اذا  
لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمول على التسامح على ما حقه بعض الفضلاء  
يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالة عليه واعتمادا على  
فهم السامع قال المحشي المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور أولا في اعتبار  
المطابقة هو الحكم أيضا في الحقيقة أقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر  
في اعتبار المطابقة أولا حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي يلاحظ أولا في حصول

ما به الشيء هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبها على أن الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وإن الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور مما ذكره صاحب التجريد من أنه نطاق الماهية غالباً على الأمر العقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود وهذا قال بعض المحققين بمعنى الوجود الخارجي وهو المبادر عند الإطلاق وحمل قوله وقد يقال على أنه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقائق الأشياء تنبها على أن حمل الحقيقة هنا على الماهية الموجودة ضعيف لأنه يتجه عليه ما يحتاج في دفعه إلى تكلف كما ذكره بقوله فإن قيل الخ بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد أجمعوا على أن الماهية مشتقة عما هو بمعنى مأخوذة عنه بالحق بإع النسبة ولو قيل بأنها مأخوذة عما هي لكان أقل اعلالا وهو يعد في صحة الحاق بإع النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير وأظن أنه منسوب إلى لفظ ما وأصله مائية قبلت الهمزة هاء كما قال هياك في إياك وله نظائر فإنه يقال لما

٦٧

كيفية نسبة إلى لفظ  
كيف ولما يجاب  
به عن السؤال بكم  
كمية نسبة إلى لفظ  
كم والمراد بقوله ما به  
الشيء هو هو ما به  
الشيء هو الشيء  
بمعنى أمر باعتباره  
مع الشيء يكون  
الشيء هو الشيء ولا  
يثبت باثباته للشيء  
الا نفسه بخلاف  
الجزء والعارض  
فإنه باعتبار مع

ما به الشيء هو هو  
(قوله ما به الشيء هو هو) \* لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية \* لا نا قول الفاعل  
ما به الشيء موجود  
هذا المفهوم اعني كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لأنه الفاعل الصريح لها سواء  
ذكر مقدما أو مؤخرا ولا يخفى أنه ثابت على هذا التقدير تأمل (قوله لا يقال هذا صادق)  
يعني أن الظاهر أن يكون الباء في قوله ما به للسببية والضمير أن للشيء فالمتى الأمر الذي  
سببه الشيء ذلك الشيء ولا شك أنه يصدق على العلة الفاعلية لأن الإنسان مثلا إنما  
يصير إنسانا متميزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وإيجاده إياه ضرورة أن المعدوم  
لا يكون إنسانا بل لا يكون متميزا عن غيره لما قرر من أنه لا تمايز في المعدومات فيلزم  
أن تكون العلة الفاعلية ماهية لا مفعولة ولا مفعول (قوله لا نا قول الفاعل ما به الشيء  
موجود الخ) أي الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك إما لأن يكون أثر  
الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتباً له استتباع الضوء للشمس والعقل يتزعم منه

الشيء وإثباته للشيء يكون الشيء غيره فأنك إذا اعتبرت مع الإنسان الإنسان لا يكون الإنسان إلا الإنسان ولو  
اعتبرت معه الناطق يكون الإنسان والناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الإنسان الضاحك وبهذا التحقيق  
سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعقله بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات  
ليست في مقام الدفع الانصلاقات وهي أن أحد الضميرين زائد ويكفي ما به الشيء هو أي ما به الشيء الشيء لأنك  
عرفت أن الضمير الأول ضمير الفصل لا قادة أنه ما به الشيء ليس إلا الشيء وليس ضمير ارجع إلى الشيء ومما  
ذكره الشارح في شرح المقاصد أن هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال أن الماهية غير محمولة والا لا تنقض  
بمجاعل الماهية ماهية وأنه يرد على كل تقدير الذاتي لأنه ما به الماهية الماهية وأن كلمة الباء الدالة على السببية  
تقتضي الاتينية وقد يقال هو هو علم في الاتحاد به متعلق باتحاد المنصود منه فالمتى ما يتحد معه الشيء وليس  
بشيء فإن هو هو علم في اتحادها ولا يرتبط به الشيء بل يكون زائدا



لامابه الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بمجعل جاعل \* فان قلت الشيء بمعنى الموجود  
فيرد الاشكال \* قلت بعد التسليم فرق بين مابه الموجود موجود وبين مابه الموجود  
ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول

الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم الفائلون بان الماهيات مجعولة  
فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع  
ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلاً ماهية زيد تستتبع الفاعل في الخارج ثم  
يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الاعتبار باعقليا انتزاعيا كما أنه يحصل من  
الشمس اثر في مقابلها من الضوء المخصوص وايضا هناك ضوء متقرر ثابت في نفسه  
تجعله الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء  
بسبب الشمس وأما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها  
ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشايخ وغيرهم الفائلون بان  
الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها  
فيه بمعنى أنه يجعل الماهية متصفا به في الخارج وأما الماهية فهي اثره باعتبار الوجود  
لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية  
بان يجعل الماهية ماهية فعلية كالاتقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج  
اما بنفسه واما باعتبار الوجود (قوله لامابه الشيء الخ) يعني ليس اثر الفاعل كون  
الشيء ذلك الشيء بل انما نفس الماهية أو الماهية باعتبار الوجود واما كون  
الماهية ماهية فليس بمجعل الجاعل ضرورة أنه لا مفايزة بين الشيء ونفسه حتى  
يتصور بينهما جعل واما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لا في نفسها  
فان الماهيات متميزة بعضها عن بعض في نفسها ولا مجال للنزاع في هذا وان فسر بعضهم  
قولهم الماهية مجعولة أو غير مجعولة به اذ لا يعقل صحته على ما يشهد به القطر المليم  
انما النزاع في كون الماهيات مجعولة أو غير مجعولة بالمعنى الذي مر من ان اثر الفاعل  
نفس الماهيات أو الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وان  
هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة وأما من يقول  
بان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب أحد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك  
الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك  
الرجوع الى شرح المواقف والخواشي الشريفة على شرح حكمة العين وشرح الزوراء  
للمحقق الدواني (قوله فيرد الاشكال) اذ يصير محصل التعريف مابه الموجود موجود  
وهذا يصدق على العلة الفاعلية (قوله قلت بعد التسليم الخ) يعني لا نسلم أولا ان الشيء

وبه يظهر ان الضميرين للشيء وقد يجعل أحدهما للنوصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل  
لكن ينتقض ظاهر التعريف حينئذ بالعرضي اذ الضاحك ما به الانسان ضاحك

ههنا بمعنى الوجود بل بمعنى ما يصلح ان يعلم ونجربته ولو عجزا وان سلمنا باعتبار  
ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا  
بحسب الاستعمال لكن فرق بين ما به الوجود وجوده ووجوده بالفاعل وبين ما به الوجود  
ذلك الوجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي يسببه الشيء والوجود متصف  
بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي يسببه الشيء الوجود هو ذلك  
الشيء الوجود الممتاز عن جميع ماعداه وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون  
هذا الوجود الممتاز هو الوجود الممتاز بل نائبة اما في نفسه او في اتصافه بالوجود  
على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا  
من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا  
كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما  
( قوله وبه يظهر ) أي بما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية ما به الشيء وذلك الشيء  
( قوله وقد يجعل احدهما ) أي الثاني اذ لا صحة لجوع الاول لان الضمير الثاني محمول  
على الاول والمحمول انما هو الماهية لا الذات فالمعنى الامر الذي يسببه الشيء  
ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك له الامر الى غير ذلك الامر فيرجع محصل  
التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بانه لا يعمل بثبوت الذات ( قوله فلا  
يتوهم الاشكال الخ ) اذ الفاعل ليس الامر الذي يسببه المعلول ذلك الفاعل لعدم الحمل  
بالمواطاة بينهما ( قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي ) انما قال ظاهر  
التعريف لان ما ل التعريف على ما بيناه هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك  
الامر والعرضي ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازما او مقارفا  
يحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها  
مثلا الانسان في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشا كونه ضاحكا أعني التعجب لكن  
بقي الاتفاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج  
الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معال بشيء اما بالتعريف ظاهرا واما بنفس الذات  
فلتقدمه عليها فاقاله القاضل الجلي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطنا سهو ولعل  
الحشي انما يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن  
العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الخ فدخل الذاتي في تعريفها  
لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ماذ كره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم



(قوله كالحيوان الناطق للإنسان) فيه انه يمكن تصوّر الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصوّر الحمل لا يستلزم تصوّر المفصل انما لا يمكن تصوّر الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصوّر المفصل بدون الحمل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس الا أن يقال المراد بالمثل بحمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن المساهية ولهذا لا يجوز أن يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق الجواب في قولنا ما الا انسان بالحيوان الناطق ضرورة وضع مفصل المساهية موضعها كما لا يخفى على من سلك مباحث المتكول في جواب ما هو وانما مثل بقوله الحيوان ٧٠ الناطق ليحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان (قوله بخلاف

كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصوّر الانسان بدونه فانه من العوارض

وجعل هو معنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا ولو قيل في التعريف ما به الشيء عدوا لكان أخصر (قوله مما يمكن تصوّر الانسان بدونه) أي بالكنه

في ابتداء مبحث المساهية من الامور العامة ببيان الفرق بين المساهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشبه المساهية بالعوارض فيما اذا عارض الشيء لنفسه كالكل للكل بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل والجزئي فتدبر (قوله وجعل هو هو الخ) رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطأة اعنى حمل هو هو واتحاد المتباينين في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع ان الوجه الصحيح هو ان يكون الباء للسببية والضمير ان للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون الحدود مساهية للحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك (قوله هذا) أي خذ هذا أي خذ ما ذكرنا (قوله لكان أخصر) لكن الذي ذكرنا أظهر وأسبق الى الفهم (قوله أي بالكنه) أي المقصود منه دفع

مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصوّر الانسان بدونه) يحتمل ان يراد الا مكان الخاص وان يراد الا مكان الامام المقيد بجانب الوجود وعلى الاول يختص البيان ببعض ما ليس بمساهية وعلى الثاني يتم كل ما ليس بمساهية من الذاتى والعرضي فانه يمكن تصوّر الانسان بدون تصوّر ذاتيه بان يتصوّر بالوجه لا بالكنه وأيضا يمكن تصوّره اخطارا بدون تصوّر ذاتيه

ولا زمه البين كذلك (وقوله فانه من العوارض)

اما أن يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما أن يرجع الى ما يمكن تصوّر الانسان بدونه مطلقا وحيثما يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن بالحمول ليصح قوله من العوارض ويجه عليه انه يستفاد منه ان العرضي محمول يمكن تصوّر الشيء بدونه فيدخل فيه الذاتى لانه يمكن تصوّر الشيء بدونه بأن يتصور بوجه ما بل مفصل المساهية كما عرفت وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه لا يمكن تصوّر الشيء بدونه بالكنه يمكن تصوّر المساهية اخطارا بدون تصوّرها كذلك ولا ينفع لدفع الخرج بأنه يمكن تصوّر المساهية بدون اللازم الب

هذا هو الوجه الصحيح في جواب ما هو وانما مثل بقوله الحيوان الناطق ليحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان (قوله بخلاف

لان معنى اللزوم أن يكون اخطار الشيء مستلزما لتصور الخارج فيصح أن يتصور الماهية بدون لازمها تصورا  
غير اخطاري لانه غاية ما قيل انه يكفي في اللزوم استلزام الاخطار تصور الشيء ولا يلزم ان يكون لازم الشيء بحيث  
لا يتصور بدونه أصلا ولا ينفع أيضا ما قيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور ٧١ اللازم عقيب زمان تصور

اللزوم قائمًا عن  
الذاتي لان غاية الامر  
أن يقال يكفي في  
اللزوم ذلك ليصح  
الحكم بلزوم  
النتيجة للمقدمتين  
وأن لا يمكن اجتماع  
الاحكام في زمان  
واحد واما انه لا لزوم  
مع معية زمان التصور  
كما في المتضامين فما  
لم يقل به أحد (قوله وقد  
يقال ان الماهية  
باعتبار تحققها الخ)  
اعتبار التحقق على  
وجه العروض  
واعتبار الشخص  
على وجه الجزئية  
لان الهوية في المشهور  
هو الشخص وهو  
الركب من الشخص  
ففي العبارة اغلاق  
ويمكن أن يدفع بان  
المراد بالشخص  
المعنى المصدري  
أي باعتبار كونه

وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة

وأما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي أيضا قيل عليه استفادته ان الذاتي مالا  
يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه الا لازم البيئة بالمعنى الاخص

ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم أن تكون الذاتيات أيضا داخلية في العوارض  
فانه يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس  
المراد بالتصور في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه التصور مطلقا ولا التصور  
بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى أن ما يمكن تصور الشيء  
بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون تصور ذاتياته وما هيته  
محال قال الفاضل الحنفي لا يخفى عليك ان المتصور من تعريف الماهية تميزها عما  
سواها فينبغي أن تخرج أجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها  
مع أنه على تقدير ارادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلية فيها أقول مقصود الشارح  
من قوله بخلاف الخ بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض  
المفومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكل فكان محل أن يتوهم أن حقيقة المعارض  
والمعروض واحدة وأما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد  
بقوله ما به السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة  
لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها  
(قوله وأما تصوره بالوجه الخ) بيان لسبب تفسير التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم يفسر  
به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه  
أيضا أي كما أنه يمكن تصوره بدون العرضي (قوله قيل عليه استفاد الخ) يعني  
استفاد من تقرير قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصور بدونه ان العرضي  
ما يمكن تصور الشيء بدونه والذاتي بخلافه أعني مالا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد  
عليه الا لازم البيئة بالمعنى الاخص أعني ما يتنع انفكا كما عن الشيء ويستلزم  
تصوره تصورها اذ يصدق عليها أنه لا يمكن تصور الشيء بدونه ضرورة ان تصوره  
مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي منعا وكذلك

متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون الشخص بمعنى التعيين جزءا منه وبالجملة لا يتجه ما قيل  
ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة للشخص والمشهور انه نفس الشخص المركب من  
الشخص



وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو  
تصور الملزوم بطريق الاخطار على ما نص عليه في

ينتقض تعريف العرضي بهما جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل  
للمسافة اذ يكفي أن يقال أنه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم الينة بالمعنى  
الاخص اللهم الا أن يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض  
على تعريفهما ودفعه عنهما وحينئذ يكون ضمير قوله فيزد عليه راجعا الى كل واحد من  
التعريفين تأمل ( قوله وجوابه الخ ) يعني لا نسلم الاستفادة أولا فان بيان حكم العرضي  
لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم أن يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم  
الاستفادة لا نسلم ان الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف أي بحيث تصلح  
أن تكون معرفا للذاتي مساويا له لا يجوز أن يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره  
كما ان ما ذكره أعني ما يمكن تصوّره بدونه ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من  
التبعية في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص  
ثلاث الاولى أن يمنع رفعه عن الماهية على معنى أنه اذا تصوّر الذاتي وتصورت معه  
الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى أنه ليس يمكن تصور  
الماهية الا مع تصوّره ومع التصديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصتين مطابقتين لان  
الاولى تشمل اللوازم الينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى  
تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصوّر الشيء  
بدون الذاتي أنه لا يمكن تصوّر ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان  
بطريق الاخطار بأن يكون ملحوظا قصدا وبالذات أولا بأن يكون ملحوظا تبعاً اذ  
ليس تصوّر ذلك الشيء الا تصوّره ذاتيا نه فلا يمكن بدونه أصلا والمستلزم لتصور  
اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بأن يكون الملزوم ملحوظا قصدا  
وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم  
متصورا بطريق الاخطار والقصد واللازم أن يكون الذهن منتفلا عن ملزوم واحد  
الى لازمه والى لازم لازمه بالغاما بلغ حتى تحصل اللوازم بأسرها في الذهن وهو حال فلا  
يصديق تعريف الذاتي عليهما فان قيل قد صرح السيد الشريف قدس سره في حاشية  
المطالع بأن الخاصة الثانية للذاتي أعني ما لا يمكن تصوّره بدونه مما لا بد فيه من تصور  
الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصور  
قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة انها تصديق لا بد فيه من تصور  
طريقه بالذات لا استلزام تصورها تصوّره يرشدك اليه عبارته ( قوله على ما نص عليه في

حواشي المطالع فامكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي وأيضاً زمان تصور  
اللازم غير زمان تصور الملزوم فاتفق في هذا الزمان بخلاف الذاتي

(حواشي المطالع) قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله بأن المستلزم لتصور  
اللازم تصور الملزوم التفصيلي فربما يطرأ على ذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا  
يستمر اندفاعه أي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظاً قصداً خطراً بالبال استلزم تصوره  
على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطالع  
فليرجع إليه (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم) جواب ثان عن الايراد المذكور يعني  
أن معنى قواني الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه أنه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في  
زمان لا يكون الذاتي متصوراً في ذلك الزمان ضرورة أن تصور الشيء بالكنه لا يكون  
الا تصور ذاتياته فيكون تصوره عين تصور ذاتياته فلا بد أن يكون في زمان واحد  
بخلاف تصور اللازم فإنه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة أن تصور اللازم  
مغاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشئ في زمان واحد وإذا كان  
زمان تصوريهما متغايرين صدق أنه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لا شك كما أنه  
في زمان تصوره فلا ينتقض خد الذاتي باللازم المذكورة قل عنه لأن تصور الملزوم معد  
لتصور اللازم لا سبب موجب له والامحاجز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل  
بالضرورة ثم أن نحقق معنى اللازم بين المعد والمعلول مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم  
من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع أن  
المبادئ معدات للمطالب فإن قيل فبمعنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور  
الملزوم قلت معناه أن تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولتأمل أن يمنع تغاير  
زمانى التصورين فإن من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد إلى شئين يرد  
عليه أن الحال في تصور الذاتي كذلك أيضاً تأمل والاولى في الجواب أن يقال معنى  
عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه كما أن معنى امكانه  
بدون العرضى امكان ملاحظته مجرداً عنه انتهى كلامه أن أراد أنه معد حقيقة فهو باطل  
لأن المعد ما يمنع تصور اجتماعه مع المعلول ضرورة أنه يتوقف على وجوده وعدمه  
وتصور الملزوم قد يجتمع تصور اللازم وإن أراد أنه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما  
يدل عليه قوله مع أن المبادئ معدات فإن المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها  
وتسمية المبادئ معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح  
الرسالة فهو لا يفيد اذ حينئذ يجوز اجتماعهما قيداً عليه تنقيهاً على تقدير الاجتماع وهذا  
البحث مندرج في قوله ولتأمل أن يمنع تغاير زمانى التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى



## وهذا القدر يكفي في هذا المقام

اللزوم الذي اعتبره في اللوازم البيئة هو ان يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة ومنع تغاير زمانى التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا فهو غير موجه وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البيئة لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه أصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلية في مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها اطرافها كانت الاعداد موقوفة عليها أولا يتوقف شئ منهما على الآخر كالتضايقين فانهما يحصلان معاً من غير ان يتوقف أحدهما على الآخر والابطال المعية وخلاصته ان التلازم منحصر في العلة والمعلول أو بين معلولى علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغاير الزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر ان اعتراض المحشى المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جوابه الثانى لا يجرى في الاعداد بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايقين مبنى على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التأمل ان وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايراً بالذات لتصور الذاتى ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحد وبخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله والاولى الخ وحاصله ان فى الذاتى تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور أيضاً غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو تشكك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان فى الكليات القرصية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالاً بخلاف الجزئى فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك فى حواشى السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول (قوله وهذا القدر يكفي في هذا المقام) يعنى هذا القدر من الاتكاف أعنى كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفي في الفرق بين الذاتى واللازم وأما فى قسم الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا يلحق فيه الاتكاف بمعنى الاتصال وعدم الاستعقاب فى هذا الشارة الى دفع ما يتوهم أن القول بالاتكاف يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الاتكاف الهادم للزوم هو بمعنى الاتصال وعدم

وقيل أيضا ان أريد بالامكان الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضي وهو باطل وان أريد بالامكان العام فهو حاصل في الذاتى أيضا وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرضي لانه ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد أعنى تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى المقيد أعنى كون تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور

الاستعقاب لا المفارقة لزمان تأمل (قوله وقيل أيضا الخ) اعتراض ثان على قوله مما يمكن الخ يعنى ان أريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص أعنى سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعرض والام يمكن عارضا اذ يصير محضه ان تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه أعنى به ليسا ضروريين فيكون تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه جائزا اذ لو امتنع لوجب أن يكون تصور كنهه بدونه ضروريا هف وان أريد بالامكان الامكان العام أعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين فهذا المعنى حاصل في الذاتى أيضا اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتى ان تصور الانسان بدونه ممكن وكل ممكن ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع (قوله وجوابه الخ) يعنى أنا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ومنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بأن يكون هوسيا لحصوله الذى هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بأن يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعنى معه لا به اذ المقابل بقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقرونا بتصور العرضي وتصوره معه ليسا ضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز ان تصور الشيء بالكنه بحيث يلزم تصور الامور العرضية من اللوازم الدينة أقول وهذا الجواب انما يتم لو كان الباقى قوله بدونه للملابسة أما لو كانت للسيدة قاله بل بدونه به لأمعه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد) يعنى ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي أو به ليسا ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي وأما الواعتر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور



على أن تصور الكنه بالعرضي غير متمنع وإن لم يطرد ويمكن اختيار الثاني بأن يراد  
الامكان العام من جانب الوجود أي ليس عدمه ضروريا

المقيد حتى يصير المعنى "التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون  
العرضي ممكن بمعنى ليس وجوده ولا عدمه ضروري بالمعنى أنه قد يحصل وقد لا يحصل  
فلا استحالة فيه لأن الامكان حينئذ يرجع إلى ذات التصور لا إلى بدونه حتى يلزم ما ذكر  
نقل عنه وتوضيحه أن قولنا الرومي الأبيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن  
الرومي لأن الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود إلى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض  
إليه فهنا يجوز أن يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود إلى ذات التصور الذي يكون بدون  
العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي إليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي  
الأبيض بأن لا يوجد أصلا حيث لا بأن يوجد ولا يوجد وصفهما فتأمل انتهى كلامه  
وجه التأمل أن اعتبار الامكان بالنسبة إلى التصور المقيد بعيد يأتي عنه الذوق السليم  
فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الأمور التي يكون تصور الشيء  
الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض أقول ويستفاد منه أن الذاتي الأمر الذي  
يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر  
للإعتراض السابق أعني صدق تعريف الذاتي على الوازم الينة بالمعنى الخاص وهو  
أن التصور بدون الوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف الذاتي فإن التصور بدونه  
غير ممكن إذ ليس تصور الشيء إلا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور  
اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وإن لم يوجد وهذا هو الجواب  
الثاني الذي أشار إليه فيما نقل عنه (قوله على أن تصور الخ) أي على أن التسلسل من مقابل  
قولنا بدونه به وإن الامكان كيفية نسبة التقيد إلى المقيد فنقول إن تصور الشيء بالكنه  
بالعرضي بأن يكون العرضي سببا لحصوله غير متمنع إذ يجوز أن يكون للعرضي نسبة  
خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا أنه يجوز أن يكون للمبتدئين نسبة  
خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين آخر وإن لم يطرد في جميع العوارض (قوله ويمكن  
اختيار الخ) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الأسلم  
الأسبق إلى التهم يعني أنا مختار أن المراد بالمكان في قوله مما يمكن تصور الإنسان بدونه  
الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد أنه متحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب  
الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الإنسان بدونه أن تصور الإنسان بالكنه بدون  
العرضي يمكن وجوده بمعنى عدم التصور بالكنه بدون العرضي أي التصور به  
ليس بضروري وهذا المعنى أي الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل

( قوله والشيء عندنا الخ ) يريد بضمير الحكم مع الغير الاشاعة اذ البصرية والجاحظ من المعزلة قال هو المعلوم  
وقال الناشء أبو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم ويرادف  
الثبوت والوجود والتحقيق والكون أيضا مذهب الاشاعة والا فمعد المعزلة الثبوت أعم من الوجود والممكنات  
بأية في العدم عندهم فقوله قال أهل الحق أرئيه أهل السنة والجماعة لا جميع مخالف السوفسطائية على ما جوزه  
البعض والا فلا يفيد قوله حقائق الاشياء نابعة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد  
والمقصود التنبيه فتأمل ولم يقل الشيء والموجود مترادفان لظهور كذبه ٧٧ اذ المشتق لا يرادف الجامد

ولا يخفى ان اشتقاق  
الموجود من الوجود  
واشتقاق اسم الفاعل  
من التحقق والثبوت  
والكون يمنع الترادف  
وان استعمال  
الكون ناقصا واما  
يدل على أن معناه  
أعم من الوجود في  
نفسه والوجود لقيره  
وعدم استعمال  
الوجود والثبوت  
والتحقق ناقصة يدل  
على ان معناها الوجود  
في نفسه ( وقوله معناها  
بديهي التصور )  
رد ضرر محال على من قال  
معناها نظري وعلى من  
قال معناها ممتنع  
التصور وعلى من قال

وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء عندنا الموجود  
والثبوت والتحقيق والوجود والكون ألقاظ مترادفة معناها بديهي التصور \* فان  
قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا بمعزلة قولنا الامور الناتجة نابعة

( قوله وباعتبار تشخصه هوية ) المشهور ان الهوية نفس الشخص وقد يطلق على  
الوجود الخارجي أيضا والنازع قد أطلقها على الماهية باعتبار التشخص ( قوله  
فالحكم بثبوت حقائق الاشياء ) أو رد الفاء اذ انا بانه ناشئ عما سبق والمنشأ مجموع  
الامور الثلاثة تعريف الحقيقة

في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني التصورية  
ليس بضروري نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر  
في العرض ( قوله قد أطلقها على الماهية ) ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص  
الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين  
القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف  
قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت  
عليه الماهية من افراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية ( قوله أو رد الفاء ) يعني أو رد الفاء  
في قوله فالحكم بثبوت الخ اذ انا بان هذا السؤال ناشئ عما سبق واما الفاء في قوله فان  
قيل فهو دال على تفرعه ووروده على ما قبله سواء كان منشؤه ذلك أولا على ما هو طريق  
سائر الاسئلة الموردة في الكتب فن قال ان الفاء الثاني للتأكيد بآيات بشي ( قوله مجموع  
أمور ثلاثة ) احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى

كونه بديهي التصور نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بدهية التصور وواقعة على الدعوى كما يفعل في  
الديهيات ( قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا ) هذا متفرع على تفسير الحقيقة والشيء  
والثبوت \* فان قلت لا يتجه هذا لو حمل الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية محتمل أن لا تكون موجودة  
كيف ووجود الكلي مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ \* قلت ليس المراد بثبوت الحقائق  
وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلي اذ لا يخص المخالفة فيه السوفسطائية  
بل المراد فيه ثبوت الحقائق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة أم مجازا \* فان قلت يكفي في كون الحكم



وكون الشيء بمعنى الوجود وكون الثبوت بمعنى الوجود

المنكر وأي اقادة

أقوى مما هي مع منكر

للحكم المنكر قلت

هذا الحكم لا يقبل

الانكار وليس انكار

السوقراطية للحكم

بالثبوت على الأمور

الثابتة في نفس الأمر

فكما لا بد من توجيهه

حتى يصير مفيدا لا بد

من توجيهه ليصير قابلا

للخلاف ويمكن دفعه

بأن قوله الأمور الثابتة

ثابتة إنما يكون لغوا

إذا كان الكلام مع

من اعتقد اتصاف

الأفراد بالأمور الثابتة

وإما من لم يعتقد وجوز

انتفاء الموضوع فلا

وكيف لا لو اقتضى

التعبير عن الشيء بمفهوم

وجوده واتصافه به

لم يتصور كذب

الحكم بانتفاء الموضوع

وأن المراد بالثبوت

المحمول الثبوت الغير

التابع للاعتقاد ليصلح

ردا على السوقراطية

التي تدعى أن ثبوت

الاشياء تابع للاعتقاد

الوجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فإنه يصير المعنى الأمور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا يخفاء في لغوية هذا الحكم لأن عند الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوماً بينا كأنه قيل الأمور الثابتة ثابتة إذ حقائق الأشياء ليست إلا نفس تلك الأشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل إذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم إذا المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبيعي معركة بين الفضلاء ما ذل ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المقسرة بما به يجاب عن السؤال بما هو فإن ذلك اصطلاح أهل الميزان حتى يكون المعنى الطبايع الكلية للجزئيات موجودة إذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوقراطية بل المراد أن الأشياء التي نشاهدنا ونسميها بالأسماء المخصوصة لها حقائق هي بها هي فلك الحقائق التي هي نفس الأشياء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لا اعتقادنا وأذا نحن وأين هذا من ذلك وتحققة أن لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يجاب عن السؤال بما هو وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الأول بدون الثاني في الجنس بالقياس إلى النوع والثاني بدون الأول في الماهية الجزئية واجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس إلى النوع والماهية بالمعنى الثاني إلا نفس ذلك الشيء فإذا كانت تلك الأشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال وأما ما قاله القاضل الجلي هر با عن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة أي تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود فقيه بحث أما أولاً فلأن اعتبار الوجود في الحقيقة الماهية الموجودة غير مراد في قوله حقائق الأشياء ثابتة لأنه يكون ذكر الأشياء حينئذ مستدركا إذ يصير المعنى الماهية الموجودة الأمور الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقديقال إشارة إلى أنه غير مرضي في هذا المقام وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له وأما ثانياً فلأنه لا مدخل حينئذ لكون الشيء بمعنى الوجود في لغوية الحكم إذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لا يخفاء في لغويته وأما ثالثاً فلأنه يجب على المحشي أن يقول إذا لغوية في قولنا عوارض الأشياء موجودة وماهيات الأشياء موجودة لأن المقابل للحقيقة بهذا المعنى أما العوارض أو الماهية مع قطع النظر عن الوجود (قوله وكون الشيء بمعنى الوجود) قال بهض الفضلاء أن كون الشيء بمعنى الوجود فلم يلزم مما سبق بل اللازم التصديق والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم أقول معنى قوله الشيء عندنا الموجودان معناه أن الشيء بمعنى الوجود حيث قال في شرح المقاصد ما أنه هل يطلق على الممدوم لفظ

(قوله قلنا المراد به ان ما نعتقده) حاصل الجواب ان المراد بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة هي بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي بحسب الاعتقاد وليس المراد ان حقائق الاشياء مجاز عما نعتقده حقائق الاشياء فانه توجيه صحيح كما لا يخفى ولك ان تريد حقائق الاشياء حقائق الاشياء في المراتي وبحسب بادي الرأي فلا يكون التغير مبنيا على اعتقادنا مختصا بنا بل يكون تعبيراً مشتركاً بين الكل وأما قوله ونسميه بالاسماء فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر ٧٩ لذكره مرجع وما بـ ذلك

ان تكلف وتقول

هذا اشارة الى جواب

آخر وهو ان قولنا

حقائق الاشياء ثابتة

اجمال احكام مفصلة

هي ان الانسان

موجود والفرس

موجود والسماء

موجودة الى غير ذلك

ولا خفاء في افادة

المفصلات المكتسبة

بهذا الجمل وتوهم

سلب الفائدة انما

نشا من الجمل المقصود

به الاشارة الى امور

المفصلة ولا يغند

ان يرجح هذا الجواب

على الاول بان

الدعوى على الجواب

الاول يستلزم العلم

بثبوت حقائق الاشياء

فيلغو قوله والعلم بها

\* قلنا المراد ان ما نعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان

اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والاصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين (قوله ربما يحتاج الى البيان) أي قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى

الشيء حقيقة فبحث لغوي فعمدنا هو اسم الموجود لما نجهده شارب الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجاز او ما ذكره الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال في شرح المواقف خاتمة للمة صمد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث انطى متعلق باللغة والشيء عندنا الموجود (قوله اذ لا لغوية الخ) بيان لكون المنشأ مجموع الامور الثلاثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلاً لو فسر الحقيقة بالمعارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة أو فسر الاشياء بالمعدومات أو المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي موجودة أو فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلاً فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة فما ذكره القاضل الحشني من انه فرق بين المورد والمنشأ والحشي غير المورد ليس بشيء منشؤه قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله اذ لا لغوية في قولك الخ (قوله قلما يحتاج الى بيان) يعني ان رب التقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين

متحقق وأما جوابنا الثلاثة التي أجبنا لك فيما يستغنى عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع اننا اشرنا الى وجه ترجيح ثالثةا على اول جوابيه فلا تغفل عن الآلى التي تنتشر من العواض المكثار لجل الدرر من اعماق البحار فانه لا يمكنه ضبطها لكثرة ما عن الانتشار وغاية أمره حفظها عن الانكسار فعليك الجمع بان تنظر بحجة البصيرة وتلقى السمع فان السعيد من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان) أي الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيداً أقوى من حاجته الى الدليل فجعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب



العبارة مع ازادة فرد المفهوم في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وازادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجا ٨٠ الى البيان في بعض المواضع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع

وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله \* أنا أبو النجم وشعري شعري \* على

كفا في مثل واجب الوجود موجود والحاصل ان أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا أن يقال أنه بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة ( قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت ) هذا ناظر الى قوله وهذا

اعني أصحاب الاذهان القاصرة ( قوله كفا في مثل الخ ) فان المعنى ان ما لا يتقدمه ونسبته بواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه ( قوله والحاصل ) يعني ان أخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة اللغوية وعرفية عامة على ما ذكره الحتمقي الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد السند قدس سره في حواشي المطول ان أهل الميزان لا يخالف أهل العربية اذ هم يصددون بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى بيان الاقليل بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقعة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت على ما زعمه فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعري شعري فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان أخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر للمعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر الى قوله بما يحتاج الى البيان وما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان أخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم تدبر وأما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد له من البيان البتة بخلاف أخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية أيضا فلا حاجة الى البيان

اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان أصلا ومما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود وانما قال ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان في مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك \* أنا أبو النجم وشعري شعري \* على ما لا يخفى نفيا لتأويل اشتمر في اتحاد المسند والمسند اليه وهو ان معنى شعري شعري ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالبلغة وانما ناهى لانه حينئذ يكون مغناه ان حقائق الاشياء موجودة في الحال كما كانت

موجودة فيما مضى وهو لا يقال بخلاف السوفسطائية انما يقال بل مذهب من ينفي بقاء ( قوله ) الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك أو يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها انما خلا فهم في أصل الثبوت ولبعض أرباب الحواشي

مالا يخفى وتحقيق ذلك ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالاتان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان

الكلام مفيدا أى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل \* أنا أبو النجم وشعري شعري \* ناظر الى قوله وما يحتاج الى البيان فان شعري شعري يحتاج اليه الى بيان معناه لخطائه وهو ظاهر واك أن تقول حقائق الاشياء ثابتة تحتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التأويل وهو ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالقصاحة والبلاغة

(قوله أى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل) اذ لا فرق بين الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا قل عنه (قوله اذ قد اعتبره الخ) يعنى أن السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لا اخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلفظيته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا الدفع ما أورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين أو بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه للمطالع لان مقصود الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من هذا القليل (قوله ولك ان تقول الخ) أى ولك ان تقول في توجيه قوله وما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة قلما يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج اليه الى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازى والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج اليه الى بيان معناه لخطائه وهذا ناظرا الى مدخولها اعنى الاحتياج الى البيان حيث قال فانه

هنا خيالات وأوهام قاد بها من تبعه في تضاعيف الكلام ولا يشتقت اليها من له عصام من الله لا زال معه بالاعتصام (قوله وتحقيق ذلك) أى تحقيق السؤال والجواب ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة لخطائه الاشياء له اعتباران أحدهما كونه ماهيات للامور الثابتة في نفس الامر وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت في نفس الامر وهو منشأ السؤال وثانيهما كونها ماهيات الامور الثابتة في اعتقادنا وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه ومما ينبغي أن يعلم ان للشئ اعتبارات يكون الحكم به على الشئ مفيدا لبعض تلك الاعتبارات دون بعض



ذلك لغوا

وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا  
وكم فرق بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان ان صدق الكلام فتيه تا كيد كونه مفيدا

بحاج الى التاويل وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله ولا مثل انا ابوالنجم وشعري شعري  
مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به اقادة ظهور الاقادة في هذا القول وعدم  
ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه ومقاله الفاضل الجلي انه ان اراد ان حقائق  
الاشياء ثابتة مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو امر يدهي البطلان وان  
اراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا بالكنه لشهرته صار كالحقيقة في انهما من  
اللفظ من غير احتياج الى التقرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل ليس بشيء فان  
المعنى المراد منه حقيقى على ما قالوا من ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو  
اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد ( قوله وهذا المعنى لا يحصل الخ )  
دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان شعري المقيسد بالآن او المقيسد  
بما مضى او المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فتوجمل اضافة شعري للعهد يكون  
المراد ان بعض شعري المهود وهو شعري الآن كعوض شعري المهود وهو المقيسد  
بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي  
للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين واما  
ملاحظته بقيد كونه الآن وفيما مضى او موصوفا بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة  
فارادته ليس الا بالتاويل والصرف عن الظاهر ( قوله وكم فرق الخ ) أى وكم من فرق  
بين شعري الآن كشعري فيما مضى او هو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة  
البعض المعين سواء كان بالتحسين الشخصى او النوعى لعدم دلالة ارادة المعين على التقيد  
المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد يقتضى الذكر الحقيقي لفظا أو تقديرأ أو  
الذكر الحكيم والكل متفهما كذا نقل عنه وبما ذكرنا دفع ما قاله بعض  
الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى او المعروف بالبلاغة بعض الاشعار  
معينة لكن بالتحسين النوعى والتعيين المعترفى العهد ليس مقصورا على الشخصى  
فيجوز ان يراد بالاضافة التحسين النوعى وهو شعري المعروف بالبلاغة أو فيما مضى لان  
الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعى أو بالشخصى  
أما ان تعيينه باعتبار كونه فيما مضى أو موصوفا بالبلاغة فما لا دلالة لها عليه ( قوله  
والمشهور ) يعنى ان التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد

ويرد عليه ان شعري شعري كذلك واعلم ان الاشاعة لا ينكرون اطلاق الشيء  
على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازي

بالبين بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البين بالدليل فالعنى  
ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه  
بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره  
تأكيدا للافادة فان السائل لما أنكر الافادة أكد بأنه يحتاج الى الدليل فكيف ينكر  
كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان في ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر (قوله  
ويرد عليه ان شعري الخ) يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري أيضا قد يحتاج  
الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما انه في استقامة معناه يحتاج الى تأويل  
وتقدير اذا لا بد لا ثبات ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو شعري  
المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة  
فاندفع ما قيل ان شعري شعري يحتاج الى التأويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون  
قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله زعمنا يحتاج الى البيان وأما  
جعل قوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ مبنيا على وجه لم يذكره في الكتاب فمألا يرضاه من  
له أدنى دراهم لا سالب كذا قل عنه ومن هنا ظهر ركاز ما قاله بعض الافاضل من ان  
المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيد الافادة وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ نفي  
للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمستداليه لانه ناظر الى قوله زعمنا يحتاج الى البيان  
(قوله واعلم الخ) جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم الخ  
وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالشئ ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازا  
أعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالعنى ماهيات الامور التي يصح ان  
تعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء  
مما ذكره الفاضل الجلبى بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تنطق الاعلى  
الموجود بالوجود الاصلى فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها وقول  
ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء أريد بالشئ الموجود أو أعم  
منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت اه لان هذا مبني على ما ذكره  
سابقا في توجيه السؤال من أن المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك على  
ما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بأن  
ماهيات الامور التي يصح ان تعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهرا لان من تلك



(قوله والعلم بها متحقق الخ) دعوى ان حقائق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ٨٤ ثبوت جنسها اذا لم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية

(والعلم بها) أى بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها و باحوالها (متحقق) وقيل المراد لم يتوجه السؤال أصلا ( قوله من تصوراتها والتصديق بها و باحوالها فاللام في العلم لا استغراق الانواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الامور المدومات فيلزم أن يكون ماهيات المدومات ثابتة وائس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما سيحقيقه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح أن يعلم ويخبر عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض افراده وهو الموجودات فتأمل (قوله والتصديق بها) أى التصديق بثبوتها في نفسها و باحوالها أى التصديق بثبوت الاحوال لها فلا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء (قوله فاللام في العلم لا استغراق الانواع) بمعنى لام التعريف في قوله والعلم لا استغراق انواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق أعني التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم أن يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف جميع انواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جمل الاستغراق للانواع مما لم يعمد عند أهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد و افراد الجنس أولا هي الانواع (قوله بمعونة المقام) بمعنى انما جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللادرية وهو لا يحصل بمجرد اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة اهمهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وأيضا المقصود الاهم أعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها و باحوالها ولا قرينة على العهد حتى يخص بالتصديق مع ان التصديق لا يحتمل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى (قوله ثم الاستدلال) بمعنى ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحي

صريحا فقال حقائق الاشياء ثابتة أى في حد ذاتها مع قطع النظر على تعلق اعتقاد بها رتبة اعلى العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق رد اعلى اللادرية فيكفي لارد دعوى التصديق بالاشياء اذا لادرية لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا ولا يذهب عليك أن اللائق أن يمتنع معنى العلم في هذا المقام لانه أول مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله وقيل المراد العلم بثبوتها) توجيه

للعبرة بحذف المضاف وجعله توجهها ارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة وغيرها لتأنيث ما أضيف اليه الثبوت كما قيل تمحل مثله ما يمكن أن يقال ان التأنيث لتأنيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت أولاها راجعة الى قوله حقائق الاشياء ثابتة بتأويله بهذا القضية

(قوله للقطع بأن لا علم بجميع الحقائق) يعني المتبادر من العلم بالحقائق ٨٥ العلم بها تفصيلا فلا بد من

للعلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق

الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فمن قدر الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال لا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق والثاني باعتبار المضاف اليه (قوله للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق) يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بجميع تفصيلات العلم ولا بضرئالا انه غير مراد وان اريد اجمالا فمنوع فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بجميع وقديسبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا البته

وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقائق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة او حادثة كما سيجيء في باب اثبات الصانع اذا قرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها الخ ووجه التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحذات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا بهاذلا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها و باحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما سيجيء أقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا (قوله فقد غلط غلطين) نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والثاني باعتبار المضاف اليه) نقل عنه فان مصدرنا ثابتة المستندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى «اعدلوا هي اقرب للتقوى» انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة (قوله لانه غير مراد الخ) لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على الادارية المنكرين للعلم مطلقا فكيف هم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها (قوله وان اريد اجمالا الخ) أي ان اريد بقوله لا علم الخ عدم العلم الاجمالي بان يلاحظه بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو

صرفه عن الظاهر اما

بان يقدر الثبوت

لان العلم بثبوت جميع

الحقائق لا يستدعي

تصورها تفصيلا

واما بان يراد العلم بها

اعم من العلم تفصيلا

واما بان يراد العلم

بجنس الحقائق الا

ان التأويل بالعلم

بثبوت الحقائق انما

بما سبقه من الدعوى

فلهذا اختاره ذلك

القائل والشارح

اراد رعاية عموم اللفظ

ما أمكن لانه أشنع

وبهذا يدفع انه ان اريد

بقي العلم بجميع الحقائق

العلم بها تفصيلا

فمسل ولا يضر لعدم

ضرورة ارادته وان

اريد به العلم بها ولو

اجمالا فانفاقه ممنوع

كيف والحكم بثبوتها

لا تنفك عنه واما

ما يقال ان ثبوت

الكل ايضا غير

معلوم ومع ارادة

البعض يتم الكلام

بدون تقدير الثبوت فمندرج في قول الشارح والمراد الجنس

يعني المراد الجنس لا محالة لا لثبوت للجميع كما لا علم بها



\* لا يقال نحن نقيّد العلم بكونه بالكنه لا نقول لا دليل على هذا التقييد مع ان تعميم  
الشارح ينافيه ولو سلم فبطلان التقييد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك التقييد  
العلم الاجمالي مع انه قد سبق ان المراد مانعته حقائق الاشياء والاعتقاد  
لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي (قوله لا يقال نحن  
نقيّد العلم الخ) يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان  
العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه  
وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لان  
المتبادر من العلم بالحقائق نفسها اذ التصديق علم باحوالها وحيث لا بد  
من ان يقيّد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللا أدريّة لانهم أيضا  
معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال  
انه لا بد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه لكنه  
باطل للقطع بان العلم بالحقائق تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنه والفاضل الجلي  
فهم ان مقصود الخشي انا تقيّد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهم  
تنافيا ظاهرا لان الاول علم تصوري والثاني علم تصديقي فكيف يصح ان يقال نحن  
نقيّد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود  
بمراحل والفاضل الخشي فمر قوله نحن تقيّد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع  
الحقائق ولا يخفى ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه ياتي  
عن ذلك (قوله لا نقول لا دليل عليه الخ) أي لا دليل على تقيّد العلم بالكنه والرد  
على اللا أدريّة يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه  
فيكون المعنى العلم بالحقائق أي تصورها بالكنه أو بالوجه متحقق (قوله مع ان  
تعميم الشارح ينافيه) يعني ان تعميم الشارح العلم في قوله والعلم بها متحقق بحيث  
يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها و باحوالها  
ينبغي ان يقيّد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على ان يكون المراد بالعلم تصورها  
وان لا يكون العلم بها متناولا للتصديق بها و باحوالها على ما مر وقول الشارح يدل  
على شموله التصور والتصديق (قوله ولو سلم فبطلان الخ) يعني ولو سلم ان المراد  
بالعلم العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا التقييد وجوب تقدير الثبوت بل  
يجوز ان يترك التقييد أعني بالكنه ويكون المراد العلم مطلقة سواء كان تصورا بالكنه  
أو بالوجه أو تصديقا بها و باحوالها كما فعله الشارح اذا خلاص من ذلك البطلان  
كما يكون بتقدير الثبوت يكون يترك التقييد المذكور وتعميم العلم أيضا كما لا يخفى

( وقوله ردا على القائلين ) علة مصححة لارادة الجنس لا موجبة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لانه لا خلاف فيه بل لا بد من العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها لطافة ولا يرد ٨٧ ان كون الغرض منه الرد

يتأني ماسبق ان الغرض منه التنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان لتتمكن التوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الام لانه لا تنافي بين الغرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقائق لا يقيد بثبوت ما يشاهد الا ان يقال يقيد ببناء على ان الاحق بالثبوت ما يشاهد وما يقال ان المراد سابقا للتنبيه على وجود جنس ما يشاهد ليس بشيء لان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال بما يشاهد لا بجنسه فتأمل يقال في القطع بانه لا علم بجميع الحقائق نظر لانه ينبغي قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وذلك غير خفي على

والجواب ان المراد بالجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها

وقد يقال أيضا ثبوت الكل غير معلوم وان أريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر ( قوله والجواب ان المراد الجنس )

وحاصل الجواب انما انسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالتضيعة المركبة ههنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامر ان اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم أحدهما عين الآخر بل عين أحدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررتنا دفع ما قاله المحشي المدقق فيه أنه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت انتهى لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وحينئذ يجوز أن يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا بانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزما لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر ( قوله وقد يقال أيضا ثبوت الكل غير معلوم الخ ) حاصله إيراد النقض على ما قاله من ان المراد العلم بثبوتها يعني ان أريد بقوله العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان أريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق أيضا قال المحشي المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة الخ يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجه انتهى كلامه وفيه تأمل ( قوله والجواب ان المراد الجنس الخ ) يعني ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء قاله جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او أكثر فحينئذ يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي

لخفي بفسيره هذا وينقدح منه انه ينبغي أيضا علم الحق بجميع الحقائق ولو كان مرادهم ان لا علم لعامة الناس الكلام يتم من غير الباس ( قوله ولا بعدم ثبوتها ) ربما يتوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لودنى العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ودفعه ان المراد انه رد على القائلين بالشك في الاشياء معنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال ردا على القائلين بالشك أبدأ في ثبوت الحقائق لكان أخضر



أى للطوائف  
السوفسطائية فطائفتان  
يشكران الحكم  
الاول وطائفة الحكم  
الثاني كما أشرنا اليه  
(قوله فان منهم من  
يتكبر حقائق الاشياء)  
وانكار حقائق  
الاشياء يستلزم انكار  
ثبوت الاحوال لها  
لان ثبوت الحال لها  
فرع ثبوتها فلا يتأتى  
ما يقال لا اختصاص  
لنفيهم بحقائق الاشياء  
بل يقولون ما من قضية  
بديهية أو نظرية الا  
ولها معارضة تقاومها  
وتماثلها في القوة  
فلا ظهر أن يحمل  
الاشياء في قوله حقائق  
الاشياء ثابتة على المعنى  
الاعم نعم لا يشمل  
انكار حقائق الاشياء  
انكار القضايا السلبية  
ويتم قوله فلا ظهر  
بالنظر اليها قيل سموا  
عنادية لانهم يعاندون  
ويدعون الجزم بعدم  
تحقق نسبة أمر الى أمر  
آخر ويمكن أن يقال  
سموا عنادية لانهم  
تمسكوا في مذاهبهم بأن لكل قضية معاندا ومقابلا فجميعهم في مذاهبهم عناد كل حكم لا آخر

(خلافا للسوفسطائية) فان منهم من يتكبر حقائق الاشياء ويزعم انها أوهام وخيالات باطلة

يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض  
فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس  
ما نشاهد من الاعيان فالكلام السابق على حذف المضاف أو تقول اذا ثبت شئ من

في المقامين (قوله يرد عليه الخ) يعنى ان ارادة الجنس وان ادفع بها الاشكال وحصل  
بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التصدير بها تين النضيتين لان  
المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها  
ليتوصل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان  
يكون ثبوته والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز أن يكون في ضمن فرد آخر سوى  
ما نشاهده فلا يحصل التنبيه على وجوده (قوله وجوابه الخ) يعنى ان المراد في قوله  
التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على وجود جنس ما نشاهده اذا التوصل الى معرفة  
الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان ما نشاهده أولا أقول  
هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون الا في ضمن  
ما نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود  
ماهية ما نشاهده سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر كما ان معنى قولنا  
جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء ثابتة سواء كان  
في ضمن حقيقة واحدة أو أكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد  
بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز أن يكون وجود جنس ما نشاهده بهذا المعنى في ضمن  
ما نشاهده أو غيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ  
الجنس أيضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب اما مبني على التلبس أو التلبس تأمل  
تعرف (قوله فالكلام السابق على حذف المضاف) وهو لفظ الجنس قال الفاضل  
الحشبي لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما نشاهده ما هو موصولة أو موصوفة  
وايما كان فهي تقيده معنى الجنس أو معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت  
ههنا على الجنس انتهى ولا يخفى انه ليس بشئ لانه يصير المعنى التنبيه على وجود  
الجنس المشاهد أو جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد أصلا فلا بد من تقدير المضاف  
أو يؤول بالمشاهدة افراده (قوله أو تقول) يعنى تقول التنبيه على وجود ما يشاهد  
حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان في الكلام أعني قوله

الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيهها (قوله وهم العنادية)  
سموا بذلك

حقائق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقائق واذا ثبت شيء منها فالاحق  
بالثبوت هي المشاهدات لانها أظهر وجودا وأسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو  
عنه الانسان في بدء الطفولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه نامل (قوله وهم  
العنادية الخ) الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت  
الحقائق وتميزها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد ويدونه ويلزم من ذلك نفي  
الحقائق بالمرّة لانها اذا لم تكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرّة فالحقائق عند  
كالمرا ب الذي يحسبه الظمان ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاد يدل على  
ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الخ حيث نفوا التحقق أي التقرر  
والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه لو  
قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق عن نفس الامر بالمرّة لعدم بقاء تميز  
بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات أو بتوسطها  
وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد المربية فانها  
ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها  
ثبوت فيها بتوسطها ولذا نتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست  
تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء مرالا انه في نفسه كذلك وهم  
يقولون هذا الشيء مرالا نأجده كذلك ومن هذان بين معنى كون مذهب كل طائفة حقا  
بالنسبة اليه عندهم لانها كان ثبوت الاشياء في أنفسها تابعة للاعتقادات كان  
اعتقاد كل شخص مطابقا في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف  
اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس أيضا حق بناء على لغة العرب ولا  
حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا على مذهب النظام كما سيجيى وقال بعض الفضلاء  
ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون  
كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق أيضا انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى  
الوجود بناء على ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود شيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء  
بخلاف ظرفية النفس كما حقق في محله أما اذا كان بمعنى التميز كما سيجيى فانتفاء  
ظرفية نفس الامر لتمييزها يستلزم انتفاءها بالمرّة فلا يكون ظرفا لنفسها أيضا فالتعويل



لأنهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر ما إلى أمر آخر في نفس الأمر ويقولون ما من قضية بدئية أو نظرية الأولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة وبه يظهر أن إنكارهم لا يختص بحقائق الموجودات فتخصيص إنكارهم لها بالذکر جرى على وفق السياق

على ما ذكرنا فإن قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرة إلى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الأول قلت أخذ الشارح قدس سره بالآل فإن نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرّة وإثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الأمر (قوله لأنهم يعاندون الخ) يعني يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الأشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة أمر إلى آخر في نفس الأمر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقائق الأولها ما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لأن الكل راجع إلى أصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثير وأن التعايز انما هو بحسب التعيينات الوهمية كما ذهب إليه الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا إلى مذهب الصوفية لم يتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم وبما حرمنا اندفع ما يتوهم أن قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر إلى آخر في نفس الأمر يدل على أنهم ينكرون ثبوتها وإن إنكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فإنهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت أولا كما عرفت فالأولى أن يقال ويدعون الجزم بعدم أمر في نفس الأمر ولعل الباعث على تخصيص النسبة أن قوله إذا ما من قضية بدئية الخ دليل لما ادعوه وهو أن ما يدل على عدم تحقق النسبة نقط وليس كذلك لأنه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز أن لا يخص مذهبهم ويخص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلا وإنما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من أن يتناهي قبوله لا لا تقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تعانده أولا يتناهي وهو أيضا باطل لادلة مثبتة ولو كان شياء وجودا لكان أمّا واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المعارضة للوجوب والإمكان (قوله وبه يظهر الخ) أي بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على إنكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل بعم الموجود والمعدوم الثابت في نفس الأمر لا إنكارهم نسبة أمر إلى آخر مطلقا (قوله فتخصيص الخ) يعني أن تخصيص الشارح إنكارهم بحقائق الموجودات بالذکر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الأشياء جرى على وفق ما سبق فإن الكلام في ثبوت حقائق الموجودات

( قوله ومنهم من ينكر ثبوتها ) أى ثبوتها فى نفس الامر وهو المتبادر فلا يثبت الاشياء الا فى الاعتقاد والمشهور  
انهم وقعوا فيما وقعوا نظرا الى أن الصفر اوى مجد السكر فى فهمه ٩١ ونحن نقول بحتمل انهم وقعوا

فيه من اجتماع المصوبة  
على ان الواجب على  
كل مجتهد وتابعيه  
ما أدى اليه اجتهاده  
وليس فيه حكم معين  
بل حكمه تابع  
الاجتهاد ومن تفسير  
البعض صدق الخبر  
بمطابقة الاعتقاد  
وكذبه بعدمها ( قوله  
ومنهم من ينكر ثبوتها ) نسوا  
الى عند معنى الاعتقاد  
وكما يقال هذه المسئلة  
عند أى حنيفة كذا  
ولا يخفى انه يلزمهم  
ثبوت قدم القرآن  
وحديثه بناء على  
تحقق الاعتقادين الا  
أن يقال لم يريدوا  
بكون الاشياء تابعة  
للاعتقادات انه  
يحصل لها ثبوت فى  
نفس الامر بعد تعلق  
الاعتقادات بل ارادوا  
أن لا ثبوت لها الا فى  
الاعتقاد ( قوله ومنهم  
من ينكر العلم بثبوت  
شئ ولا ثبوت )  
يستفاد منه انكار العلم

ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا شئ وجوه  
فجوه أو عرضا فعرض أو قديما قديما أو حادثا حادثا وهم العندية ومنهم من ينكر  
العلم بثبوت شئ ولا ثبوت

والاظهر أن تحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم ( قوله من ينكر ثبوتها ) أى تقررها وهم  
يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدلون بان  
الصفر اوى مجد السكر فى فهمه اقل على ان المعانى تابعة للاعتقادات

( قوله والاظهار الخ ) يعنى ان الاظهر أن يحمل الاشياء ههنا أى فى قول الشارح منهم  
من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم أعنى ما يصح أن  
يعلم ويخبر عنه ( قوله أى تقررها الخ ) يعنى ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقى أعنى  
الوجود الخارجى بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها  
مع قطع النظر عن فرض القارض لان انكارهم أيضا لا يختص بالموجودات الخارجية  
بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالثبوت والامتياز  
بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقادات وقال الفاضل الجلبى أى تقررها  
وكونها على قرار واحد فانه لما كانت أحوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا  
فى بعض الاوقات وجود شئ فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون شئ  
من الاشياء تقرر وقرار فى شئ من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا  
ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من أننا لو اعتقدنا ثبوت شئ فهو ثابت على رأيهم  
لكن بالنسبة الى المعتقدات انتهى كلامه وفيه بحث اما أولا فلان التقرر على هذا المعنى مع  
أنه خلاف المصطلح يكون أخص من الثبوت لانه أريد به الوجود الذى يكون على قرار  
واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار  
واحد أولا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة رداعلى العندية لانهم أيضا قائلون  
بثبوت الحقائق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت فى قوله حقائق الاشياء ثابتة  
على التقرر لم يكن لذكر رادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه  
وأما نينا فلان ما ذكره وجه التفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الخ بعينه جار  
فى التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر شئ فهو مقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد  
فينبغى أن لا ينكرون التقرر ( قوله يقولون مذهب كل قوم حق الخ ) فان قيل ما معنى

بثبوت شئ ولا ثبوت دون انكار لا ثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعترفون بالعلم بالثبوت  
المعدوم فكأنه أريد بالشئ ههنا المعنى الاعم من الموجود وقوله ويزعم انه شاك مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد



و يظهر من أنفسهم الشك في كل شئ اشارة الى أنهم اعتقدوا كونهم شاكين وان أنكروا الاعتقاد وقيل  
أرادوا الزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم يقال هم  
أفضل السوفسطائية \* قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لان وجوده مارض  
لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شئ عنهما بل الشك الا أن يقال فيدال انتفاء بمعونة ما هو معدود من الطرق  
الضعيفة وهو ان ما لا دليل على ثبوته يجب تفيه ومع ذلك فهم أمثالهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون  
السكر من اتقى فم الصفر اوى لا يوجب كونه من اتقى الواقع بعد اعتقاده ويمكن أن يقال الشاك أفضل من الجاهل  
جهلا من كبا وأقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلوا أمثالهم وفي بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق  
أسامهم ومنشأ مذاهبهم رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن أن يكون في العالم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل  
كل غلط سوفسطائي في موضع ٩٢ غلطه ( قوله لنا تحقيقا ) أي لنا في اثبات دعوانا لا في رد دعواهم

و يزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللا أدريّة لنا تحقيقا انهم بالضرورة  
ثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزما  
( قوله و يزعم انه شاك ) هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد  
الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية يطابقها الحكم أولا يطابقها أجيب هو ما  
ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقة قوله أقول قد سمعت مناسبا بقا  
ما يعني عن اعتبار هذا التمهّل مع انه على هذا الفائدة في ايراد هذه المقدمة بعد القول بأن  
الحقائق تابعة عندهم للاعتقادات ( قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل ) وهو القول الدال  
على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدنا انقائلا أولا فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان القول  
العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ما قلنا ما قاله المشرح في  
المطول في بحث الاسناد الخيري لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا أو كاذبا لانه  
لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المنقولات لا نقول  
لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة أولا وقوعها وذهنه لم يحكم

حتى يرد ان النزاع مع  
الخصم انما توجه بعد  
اقامة الدليل على دعواه  
فينبغي تقديم دليلهم  
على هذا الكلام على  
انه لا بأس بالمعارضة  
قبل سماع دليل الخصم  
( قوله انما تجزم بالضرورة  
ثبوت بعض الاشياء  
بالعيان وبعضها  
بالبيان ) دفع شبهة  
اللا أدريّة به ظاهر  
أما دفع شبهة العنادية

والعندية به اما بان الجزم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير أن يتعاقى به  
اعتقاد واما بان الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان أو البيان  
يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان لا يكون باطلا لكن في صحته في البيان خفاء الا أن يراد بالبيان البرهان  
فالاولى بالعيان والبرهان بقي ان الجزم بيداهة العقل أيضا يدل عليه فلا وجه لتركه لانه غير داخل في العيان لانه  
ظاهر في الحس ( قوله والزما ) فائدة الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم كما سيحكي عن حفظ الطالب للحق عن  
فسادهم فانه اذا ذكر ان لنا ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض فكرة رسخت فيه اعتقاد بطلانهم وامن منهم  
فذكر الدليل الالزامي لا ينافي ما سيحكي ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى أن يقال في دفع التناقض ان قوله  
والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن  
الفائدة ومما ينبغي ان يعلم ان الدليل الثاني أيضا كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لتركه من مقدمات يقينية فمقاباته  
بالاول في ان الاول بمجرد التحقيق وبهذا تحقق ان قوله الزما ليس بجعله خارجا عن البرهان كما هو المتبادر

(قوله ان لم يتحقق نفى)

الاشياء فقد ثبتت

أى ان لم يتحقق نفى

جميع الاشياء بمعنى ان

لا يتحقق شىء من

الاشياء فقد ثبتت أى

جنس الاشياء اذ قد

عرفت ان المراد

الجنس ردا على

القائلين بانه لا ثبوت

لشىء من الحقائق فلا

يتجه ان ضمير ثبت

الى الاشياء ولا يلزم من

عدم تحقق نفى الاشياء

ثبوتها اذ انتفاء تحقق

نفى المتعدد لا يستلزم

ثبوتها ومن البين انه كما

يلزم من عدم تحقق نفى

ثبوت الشىء بناء على

ان انتفاء نفى يستلزم

الثبوت كذلك يلزم

تحقق الشىء بناء على

ان نفى تحقق نفى

حقيقة من الحقائق

لكونه نوعا من الحكم

وانه كما ان تحقق نفى

يستلزم المدعى وهو

ثبوت جنس حقائق

الاشياء يستلزم بطلان

نفيه بناء على استلزامه

اجتماع النقيضين لان

نفى جميع الاشياء

انه لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبتت وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبتت شىء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق

للسالك (قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبتت) يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق نفى الثبوت

بشىء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخيرية وقال زيد فى الدار مثلامع الشك فكلامه خبر لا محالة (قال الشارح ان لم يتحقق نفى الاشياء الخ) أى ان لم ثبت نفى جميع الاشياء التى ادعيت بقولكم لاشىء من الحقائق فى نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شىء من الاشياء فى نفسه ضرورة انه اذا لم ثبت السلب الكلى تحقق الايجاب الجزئى والا لزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفي فى نفسه فقد ثبت ماهية فى نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء فى تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفى الاشياء أى ان لم يتصف شىء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شىء منها منفيا اذ المنفى ما انصف بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الانصاف بنفى النفي ونفى النفي اثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الانصاف بصفة النفي من جملة القول فيه بحث لا ناسلم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفى النفي بل وازان لا تكون الاشياء ثابتة فى نفسها فلا تتصف بشىء منها ولو قيل ان عدم الانصاف بالنفي يستلزم الانصاف بنفى النفي بناء على تلازم الموجبة الممدولة المحمول والسالبة لزم الزام منكروى أجلى البديهيات بتممة خفية عند العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شق التردد ليس على طريق النقض اذ قد حمل التحقيق فى الشق الاول على الانصاف وفى الثانى على الثبوت والا لزم من الانصاف ثبوت ماهية النفي اذ انصاف شىء بشىء انما يستلزم وجود المثبت له لا ثبوت المثبت تأمل (قوله يرد عليه الخ) يعنى ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفى الاشياء فى حد ذاته ثبوت شىء ما فى نفسه بل يجوز أن يرتفعوا بكون مخيلة من جملة المخيلات فان الفاضل المحشى قال والحق ان الزام عالمهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان ما ادعيت من نفى الاشياء ان زعمتم انه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيت وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررت ثبوت غرضنا ايضا وانما تزعمون فرجيا بالوافق لغرض اقول من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا حقيقة والزاما (قوله

يستلزم أن لا يتحقق شىء وان لا يتحقق النفي وهو شىء واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشىء



قال صواب في الالتزام أن يقتصر على الشق الآخر ويقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض ما نقيتم وقد يتوهم أن إنكارهم مقصور على حقائق الموجودات وبوجه الالتزام بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الأعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظر دقيقة فكيف يبنى الالتزام لنكر أجلى البديهيات على مثل هذا الأمر الخفى \* لا يقال رديده هذا الالتزام في التحقق

قال صواب في الالتزام أن يقتصر على الشق الأخير (وحاصله أنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا وجودة كانت أو معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الأمر وهذا النفي من جملة الحقائق إذ قد ادّعىتم بأنه ثابت في نفس الأمر حيث تمسكتم في إثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نقيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء أنه يرده عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل أن يقال إن النفي من جملة الخيالات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي (قوله قد يتوهم الخ) يعني أن بعض الناس توهموا أن السوفسطائية إنما ينكرون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقائق الخارجة فتكفوا في توجيه الالتزام بأنه إذا ثبت النفي ثبت الحقائق الموجودة في الخارج لأنه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض الموجود في الخارج لأنه إما كيف أو انفعال على ما قيل (قوله ويرد عليه الخ) حاصله أنه كيف يمكن الالتزام لنكري أجلى البديهيات بامر خفى فإن لهم أن يقولوا لا نسلم أن العلم موجود بل هو من جملة الخيالات والدلائل المثبتة لخيالات باطلة كيف وقد أنكروه جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من أن عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزوما به إذ لا يجب كون الملزوم به معتقدا لمن تمسك به إذ مقصود الحشى أنه لا يتم الالتزام عليهم بل توسيع دائرة مقاتلتهم لأن المتمسك به هم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر (قوله لا يقال الخ) حاصله أنه لا حاجة في توجيه الالتزام على تقدير أن يكون إنكارهم مقصورا على الموجودات إلى ما مر بل هو تام بدونه لأنه ترديد هذا الالتزام في التحقق وهو معنى الوجود فيصير المعنى أن لم يوجد في الخارج نفي الأشياء فقد ثبت شيء منها وإن وجد النفي في الخارج فقد ثبت أمر موجود في الخارج ولا شك أن تلك المقدمات مستدركة لأنه ترديد بين وجود النفي وعدمه فإن قالوا بعدمه يلزم وجود الأشياء وإن قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الجلي في تحرير هذا السؤال يعني أن هذا الإراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لأن الشارح أيضا أخذ الوجود في الدليل الإلزامي لأن ترديد هذا الالتزام في التحقيق إذ يحصل الترديد نفي الأشياء

## ولا يخفى انه انما يتم على العنادية

وهو بمعنى الوجود \* لا نقول ليس ههنا بمبادا عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج ( قوله انما يتم على العنادية ) عدم تمامه على الالادرية ظاهرة وأما على العندية ففيه تأمل

أما تحقق أو غير تحقق وهو أى التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه أيضا إلى المقدمات المذكورة والالام ثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير الثاني أى على تقدير تحقق النفي انتهى أقول فيه بحث لانه ان أراد أنه يحتاج تصحيح شق التردد إلى هذه المقدمات بأن يكون ترددا في الامور الممكنة الموجودة فانه اذا لم يبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشك الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه أيضا إلى المقدمات المذكورة فنقول كون التردد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتعة سد الطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل ملوثة منه الكتب وان أراد أنه على تقدير فرض الشك الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والالام ثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشك الثاني فهو باطل بديهية لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا أو ممكنا ( قوله لا نقول ليس ههنا الخ ) حاصله ان التحقق ههنا أى في التردد ليس بمعناه الحقيقي أعنى الوجود الخارجى اذ لو كان بمعناه لا يكون الشك الاول من التردد أعنى قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم أن يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز أن يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز أن تكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم ( قوله عدم تمامه على الالادرية ظاهرة ) لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالتزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق والعندية يدعون الجزم بعدم ثبوتها في نفسه ( قوله ففيه تأمل ) نقل عنه وجهه التأمل ان حاصل قولهم بنى تقررا لاشياء وثبوتها فانه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر فينشد يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسه فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين ثم يرد عليه مثل ما أورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عند انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتبارا بابل مرادهم نفي نسبة

( قوله ولا يخفى انه انما يتم على العنادية ) هذا يخالف ما ذكره في شرح المقاصد انه يتم الالتزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية تنكسر بثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال له ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبت في حد ذاتها والا تحقق النفي وهو حقيقة من الحقائق هذا وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائى بل حفظ الطالب عن فساد فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثلاث منهم



(قوله قالوا للضروريات منها حسيات) ٩٦ المشهور ان هذا دليل اللادرية والا كذا باستدلالهم لا منهم

قالوا للضروريات منها حسيات

وقال في شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات  
أوتفى سبب اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة (قوله قالوا للضروريات) هذا دليل اللادرية

التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة متحققة اما في جنس نسبة التقرر الى الاشياء أو في  
جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فحينئذ  
يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها يلزم ان تتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر  
اذا الواقع لا يخلو عن احدي النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحققت نسبة النفي فقد  
تحققت حقيقة من الحقائق في نفس الامر فقيه اثبات بعض ما نقيم ويرد عليه ان عدم  
خلو الواقع عن احدهما تخيل تابع للاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل  
ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدي النسبتين انه لا يخلو عن تحقق  
احدهما كما يدل عليه السياق فلان سلم ذلك بل اللازم ان تكون ذات احدهما باقية  
ألا ترى انه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع  
تناقضهما متحققا في نفس الامر أما الثانية فكونها كاذبة وأما  
الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقيق طرفيها نعم انه متصف  
بالامتناع فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت  
النسبة كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء  
اما متصفة بهذا أو بذلك فنختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء بها تحقيقها  
وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نقيم لجواز ان يكون اعتبار يامع اتصاف الاشياء  
بها كافي لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس  
المراد بالتحقق الوجود بل المراد التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي أمرا في  
نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد  
والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ما عندى ولعل ما عند غيرى أحسن من هذا (قوله  
قال في شرح المقاصد) تأييد له وله فقيه تأمل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح  
المقاصد واثارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الشيء  
ونفيه) وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء أو نفيه والتزديد ناظر الى قول كل منهما  
أعني انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما  
أورد كلمة أو مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان في اثبات التناقض يكفي احدهما (قوله  
هذا دليل اللادرية) وفيه اشارة الى دليل العندية أيضا حيث قال فان الصبر راوى يجد

أمثل السوفسطائية  
فاذا بطل مذهبهم  
فغيرهم بالطريق الاولى  
أو تقول هذا دليل  
اللاادرية فلا ضمنية  
ودليل ثبوت الثبوت  
للفريقين الآخرين  
بضميمة ان ما لا دليل  
عليه ليس باثبت لان  
الاصول العدم ودليل  
ان للاشياء ثبوتا تابعا  
للاعتقاد مما لا ينافي  
دعوى الثبوت في  
نفسه فلا يبرهن التعرض  
له لمن يدعى ثبوت  
الشيء في نفسه قال ناقد  
الحاصل الحق ان تطير  
الكتب الكلامية  
بامثال هذه الشبهات  
تضليل لطلاب الحق  
وقال غيره اطلعهم  
على هذه الشبهة  
وجوه فسادها  
يفسد التثبت فيما  
يرومونه كيلا يركنوا  
الى شيء منها اذا لاح  
لهم في بادي الرأي  
ونحن نقول ذكر هذه  
الكلمات المزيفة بمنزلة  
الايضاظ للطلاب عن  
نوم العقلة وتنبه له على  
انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبدو للعقل ما لم يتأمل حق التأمل لانه وقع للمعتل ما وقع

(قوله والحس قد يغلط) الغلط محركة أن يبنى بالشئ فلا يعرف وجه الصواب ويغلطه كعلم والغلط بالطء في الحساب وغيره أو هو في المنطق وما هو في الحساب بالناء كذا في القاموس ومن البين أن إطلاق الغلط من اللا أدريه بناء على زعم الناس وكذا نقيل الغلط بالنسبة إلى غير الغلط فإنه لم يعلم مطابقة نسبته للواقع ويكون الكل مشكوكا كيف يحكم بأن الغلط مكشور وإن العنادية لا يمكن أن يحكم بكون الغلط مكشورا لأن أكثر الأحكام غلط على رأيه إذ لا ثبوت لشيء وكذا رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصغراوي الحلو مر اغلط لا يصح على زعم العندية أيضا لأن لها ثبوتات بالاعتقاد وكذا إطلاق الحس والبدهي ٩٧ والضروري والنظري

فإنها تصديقات  
مخصوصة فن قال  
إطلاق الغلط على زعم  
الناس فقد كان في غاية  
ضييق العطن ومن لم  
يرأوا واحدا من كثير  
كان في غاية العطن ولم  
يتعرض من مبادئ  
النظريات لمساوي  
الحسيات والبدهيات  
لأنهما أظهرهما  
قاربتا الأمان  
منهما يوجب ارتفاع  
الأمان من غيرها  
بالطريق الأولى  
والمراد بالاحول الغير  
الفطري فإن الفطري  
لا يرى الواحد اثنين كما  
بين في محله وقوله اثنين  
مصدر رأى يرى رؤية

والحس قد يغلط كثيرا كالأحوال يرى الواحد اثنين والصغراوي يجد الحلو مر أو منها  
بدهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه يقتصر في حلها إلى انظار دقيقة  
والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء

وحاصله أنه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين الوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك  
بحصول الشك والشبهة لإثبات أمر أو نفيه (قوله قد يغلط كثيرا) إطلاق الغلط منهم  
بناء على زعم الناس \* أن قلت قد الداخلة على المضارع للقلبة في الكثرة \* قلت  
قد يستعار فيستعمل لتحقيق أيضا على أن القلة بحسب الإضافة لا تنافي الكثرة في نفسه

السكر في فهم مر (قوله وحاصله أنه لا وثوق بالعيان الخ) أما أنه لا وثوق بالعيان أو بالبدية  
فلتطرق النعمة إلى الحس وبدية العقل وأما أنه لا وثوق بالبيان أي بالدلائل فلتقرر على  
العيان ففساده فساد (قوله وغرضهم الخ) دفع لما يتوهم من أن في كلام اللا أدريه أيضا  
تناقضا فإن تمسكهم بما ذكر يدل على أن غرضهم إثبات أمر أو نفيه لا الجزم بثبوت أمر  
أو انتفائه مع أنهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك أيضا ووجه الدفع ظاهر  
(قوله إطلاق الغلط منهم) بناء على زعم الناس والافهم يشكون في وجود الحس وفي  
أفادته وفي غلظه الخ بل في الشك أيضا (قوله قلت قد يستعار) كما في قوله تعالى « قد  
يعلم الله الموقنين » (قوله على أن القلة الخ) أي يجوز أن يكون الغلط قليلا بالنسبة إلى  
الاحساس الواقع كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القلة الإضافية والكثرة في نفسه فيكون  
المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة إلى عدم غلظه كثيرا في نفسه قال بعض  
المفصلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق أن قد الداخلة على المضارع تفيد التثنية

(٧ عقائد)

اثنين وكذا مر أي يجد الحلو وجدان مر ويصيبه أصابة مر لأن الرؤية  
والوجدان إذا كانا ذوي مفعولين يكونان بمعنى اليقين (قوله وقد يقع فيه اختلافات) واحد الخالقين غلط فلا  
أمان فيه ويعرض شبه يقتصر في حلها إلى انظار دقيقة فيكون في معرض الغلط لاحتمال أن لا يرتفع الشبهة أو يغلط  
في دفعها وهذا أولى مما حمل الشارح عليه من أن الاختلاف فيها ينافي البدهية كما يشعر به قوله والاختلاف  
في البدهي لعدم الاتفاق والخفاء في التصور لا ينافي البدهية ويحتمل أن يفسر الاختلاف باختلاف البدهيات  
وضوحا وجلاء بالنسبة إلى الأذهان فرب بدهي جلي عند أحد خفي عند آخر أو نظري فلا بدهي يعتمد على بدهيته



لجواز أن يكون مدعى البداهة فيه مخطئا (قوله قلنا غلط الحس في البعض) لما كان دلائل السقطة الية الزاميا يكون  
البحث معهم نافعا لانه يمنع الالزام والذي لا طريق بقى معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب عليهم وأما الامتناع عن أن  
يلزمونا قاليه طريق وسيع (قوله لا سباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض) وليس سبب عام للعلط بشهادة الجزم  
بانتفاء سبب الغلط مطلقا ٩٨ في مثل ادراك حلالة العمل (قوله وكثرة الاختلاف لفساد الانظار

قلنا غلط الحس في البعض لا سباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب  
العلط والاختلاف في البديهي لعدم الالتفات أو الخفاء في التصور لا ينافي البداهة وكثرة  
الاختلافات لفساد الانظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات والحق انه لا طريق الى  
المناظرة معهم خصوصا اللادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول

(قوله بانتفاء أسباب الغلط) \* فان قلت لعل هذا سببا عاما لعلط عام فمن أين يجزم  
بانتفاء مطلق أسباب الغلط \* قلت بديهية العقل جازمة به في مثل ادراك حلالة العمل

بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت الفلحة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب  
المادة تامل (قوله ان قلت لعل الخ) اثبات للمقدمة الممنوعة بقوله غلط الحس الخ فان  
اللاادرية لما تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان  
يغلط في جميعها فالجزم بجوزان يغلط في جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشارح  
العلامة كبرى التماس باننا لنسلم انه اذا كان غلط في بعض المواد يلزم جواز غلطه في  
جميعها فان الغلط في البعض انما هو لا سباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض آخر  
بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في  
بعض المواد ثابتا بجوزان يغلط في جميع المواد لجواز ان يكون للعلط العام سبب عام  
متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يختص الجزم ببعض  
المواد وهو المطلوب وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات  
المقدمة الممنوعة وان قوله فمن أين يجزم مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة الممنوعة  
لا انه رد على الشارح فسا قاله الفاضل الجلي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الخ  
في قوة المناقضة فلا وجه لقول الحشى ان قلت لعل الخ اما أولا فلانه اورد كلامه لعل  
المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة واما  
ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فمن أين  
يجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط ليس بشيء (قوله قلت الخ) حاصله منع للمقدمة الثالثة

لا تنافي حقيقة بعض  
النظريات) فيه انه  
يكفى لتقوى العالم منافاة  
كثرة الاختلاف  
للجزم بالحقيقة ويدفعه  
ان المانع من الجزم  
بمقتضى الدليل وهو  
حقيقة النظرى منافاة  
كثرة الاختلاف لها  
فافهم واستغن عن ان  
يجعل حقيقة بعض  
النظريات بمعنى  
حقيقة بعض النظريات  
في نفس العقل أو  
بتقدير اعتقاد حقيقة  
بعض النظريات فانه  
شان القاصر من (قوله  
والحق انه لا طريق  
الى المناظرة معهم)  
فلا يتفقد التحقيق ولا  
الالزام لانه لا معتقد  
لهم حتى يذكر في الالزام  
بل كل حكم عند  
اللاادرية منهم خيال  
وهم لا حقيقة له حتى

بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما من قال ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بشيء  
لانهم لا يعترفون بالاخيالات والاوهام بل الصواب معهم ان يقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا وهذا النسق  
من جملة الحقائق فثبت بعض ما نقيتم فصوابه ليس الاخيالا ووهما كيف وجزمهم أيضا ليس الاخيالا ووهما عندهم  
وقوله لانهم لا يعترفون أى اللاادرية فالمراد بالمعلوم المعلوم التصديقي والافهم يعترفون بالشك المستلزم لتصوير

الطرفين ولك أن تقول لا يعترفون بالشك أيضا بل يقولون أنا شاكون في أن شاكون وهلم جرا ولك أن ترجع الضمير إلى السوفطائية مطلقا فالمراد بالعلوم اليقينية وفيه أنه يكفي للآليات الظن الصادق وحمل المعلوم على المعلوم الصادق ظنا كان أو غيره بعيد (قوله بل الطريق تعذيبهم بالنار) لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعا حتى يردانه غير مجبور وإطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ما هو عليه كإطلاق العلم على مذهب السوفطائية يزعمهم ويمكن أن يكون نسبهم إلى سوفطائية لأنه لا حكمة عندهم إلا موهة إذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أو أمور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقيا بنا على مر الدهور (قوله فيلاسوفيا أي محب الحكمة) الأوجه أن محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكناية على ما شتم زان المرء لا يزال عدوا لما جهله (قوله وأسباب العلم) لما أثبت العلم بالحقائق رد على السوفطائية ٩٩ وكان منشأ انكارهم الطعن

في الحس وبداهة العقل أو النظر المتفرع عليهما عقبه بآليات الحس والعقل فقال وأسباب العلم ثلاثة إشارة إلى اثبات السببين المطعنين مع زيادة سبب ثالث مباينة في تصحيح تحقق العلم بحقائق الاشياء وإنما أتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر أملا توهم عوده إلى العلم المتعاق بمجنس حقائق الاشياء مع أن المراد بيان أسباب

بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة الموهة والعلوم المزخرف لأن سوفطائيا معناه العلم والحكمة واسطامعناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفيا أي محب الحكمة (أسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به أي يتضح ويظهر ما يذكور ويمكن أن يعبر عنه والكلام على التحقيق لا الإلزام (قوله ويمكن أن يعبر عنه) إشارة إلى أن المذكور من الذكور بالكسر وهو ما يكون باللسان وإنما جعله من المضموم وهو ما يكون بالقلب وإن صح ذكره في تعريف العلم لمعومه مثل الظن والجهل

بأنه يجوز أن يكون سبب عام للغلط العام بأننا لنسلم ذلك فإن يديهة العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق إليه شائبة وهم الغلط وأما كان تحققة في نفسه لا يتأثر في الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية فانا نحزم أن جبل أحد لم ينقلب ذهبا جزما يقينا مع إمكان الانقلاب إليه في نفسه وقد يقال لا حاجة لنا إلى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في نفس الامر ومصداقه أن حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لأن مشاهدة الحس لما صار متما بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحا غير غلط (قوله وإن صح ذكره الخ) يعني وإن صح ذكر الذكور المضموم في تعريف العلم لعدم

العلم من غير ملاحظة اضافته إلى شيء وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لأنه مع كونه أرجح أنسب يجعل الحواس من أسباب العلم (وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به) لم يكتب بقوله يتجلى بها المذكور لأن النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به ولأن ادراك الحيوانات المعجم داخله فيه وليس يعلم فأخرجه بقوله لمن قامت به لاختصاص من بالعقل وفيه أنه لو فسر من بذوى العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله للخلق ولو فسر بذوى العلم لزم الدور ويمكن دفعه بأن العلم المأخوذ في تفسير من أعم حتى يشمل الظن فتأمل والتبادر من الباء السبب المتضمن فيخرج الحياة والوجود مما هو شرط في التجلي لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقي لأنه صرفه عن الحقيقي قوله صفة واكتفى في بيان التجلي بالاشباح ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعا وبه آخر على أنه لا يصحح الاكتفاء



في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الاتصاف بل يجب تخصيصه الى أن يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لأن صاحب  
المواقف قال تسمية الظن والجمل والنايد علم يخالف العرف والنفعة والشرع وقال شارحه يطلق العلم على  
التقليد مجازا وقال في شرح هذا التعريف التجلي هو الاكتشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجمل المركب  
واعتقاد المقدار المصيب ١٠٠ أيضا لأنه في الحقيقة عقدة على القلب فيس فيه انكشاف تام وانشرح ينحل به

العقيدة هذا فترجيحه  
على التعريف الثاني  
لشموله للتصديقات  
الغير اليقينية بخلاف  
الثاني ترجيح ما  
يوجب المرجوحية  
وحمل المذكور على  
الجاري على المسان  
دون المذكور بالكتاب  
لأنه المتبادر من  
الذكر لكن اطلاق  
المذكور بهذا المعنى  
على المعنى تسمية  
لشيء باسم الدال ونبه  
على أن المراد بالمذكور  
المذكور بالامكان  
لا بالفعل ليشمل  
العلم بما يذ كر أصلا  
وفي وجود ما لم يذ كر  
أصلا ولو بوجه أعم  
تأمل (قوله بخلاف  
قولهم صفة توجب  
تمييزا لا يحتمل  
النقيض) إشارة  
الى ترجيح التعريف

موجودا كان أو معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات  
والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض  
حملا للفظ على الشائع المتبادر (قوله فيشمل ادراك الحواس) لكن عده علما  
بخلاف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم فيهما (قوله لا يحتمل النقيض)  
اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجمل المركب كما ان العلم المعروف ههنا كذلك  
وما قاله الناقل الحثي في توجيه هذه العبارة من انه إشارة الى رد ما قيل لوجعل المذكور  
من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لأنه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب  
بان الذكر بالضم أعم من العلم لتناوله الظن والجمل المركب لأن كل واحد منهما يحصل  
في القلب كما ان العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور  
لأن الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعروف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما  
والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي  
فلا معنى لقول شارح أي يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلي بحيث يشمل التام وغيره  
وبدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي الخ (قوله حملا الخ) علة لقوله وانما لم يجعله  
من المضموم وفي شرح المقاصد ما يترى بأنه من الذكر المضموم حيث قال أي صفة  
ينكشف به ما يذ كر ويلتفت اليه لكن شارح قال بسده وقد يتوهم ان المراد  
بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تناديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم  
يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل  
المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وأن تغير اللفظ يدفعه  
واما ما قاله الناقل الجلي من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح  
المقاصد تافدا ظاهرا حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشيء لأن  
اختيار توجيهه في كتاب وآخر في كتاب آخر ليس من التدافع في شيء (قوله لكن  
عده علما بخلاف العرف واللغة) نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم

وغيرها

السابق وتبينه على وجه اختياره وقد عرفت هذا مما يعلق ببعض

ما ذكره لترجيحه وفي قوله والتصورات بناء على ما زعموا من انها لا تنافض لها إشارة الى مرجح آخر الاول  
عليه وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المبني لان كثير من الاحكام المنطقية مبنية  
على اثبات النقيض في التصور وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض في التصور لا يتوقف على كون النقيض

حقيقة في التصور فليكن الاطلاق مجازيا ولو سلم فليكن المراد بالقيض التقيض في التصديق فيمكن في صحة استعماله في التعريف كونه أشهر وأظهر من التقيض في التصور نعم ١٠١ التعريف الاول مرجح حتى قيل

فانه وان كان شاملا لا يدرك الحواس

أى تقيض التمييز

وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسى واما العلم الاحساسى فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه يسمى ان الحواس انما هي آلات الادراك فلا مخالفة (قوله أى تقيض التمييز) فيكون التفسير صفة توجب تمييزا لا محتمل متعقبة تقيض التمييز والمسمى انه امر حقيقى قائم عماله أعنى النفس بوجبه لان يميز الشيء عما عداه تمييزا لا محتمل ذلك الشيء المتعلق تقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذى أوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز ظاهر اى النفس والصفة آلة للتمييز ولذا قيل توجب تمييزا ولم يقل تميز تمييزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزا انما هو شيء يتعلق به وهو الذى لا محتمل تقيض التمييز ففوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرهما وقوله توجب تمييزا خرج من الحد الصفات التى توجب لحملها التمييز فقط لا التمييز وهى ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا عن العاجز لان يكون محلها يميز الشيء بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لحملها التمييز للاشياء كما توجب التمييز عن الاشياء وقوله لا محتمل التقيض أى لا محتمل تقيض التمييز بوجه من الوجود خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب لحملها تمييزا محتمل التقيض فى الحال والجهل المركب والتقليد بوجبان تمييزا محتمل تقيضا فى المآل أما فى الجهل فلان الواقع فى نفس الامر خلافه فيجوز ان يطاع عليه فيما بعد وأما فى التقليد فلم يتم استناده الى موجب من حس أو بديهة أو عادة أو برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعروف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب علما سواء كان بطريق السببية كما فى علم الواجب أو بطريق المادة كما فى علم الخلق وان كان المعروف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادى

انه أحسن ما قيل فى الكشف عن ماهية العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بادراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الاول وقد عرفت ما فيه وان اخراج الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد محتمل فى عدم احتمال التقيض بان يراد عدم احتمال التقيض حالا أو مآلا فان الجهل المركب محتمل أن يظهر فى دليله ضعف فيحتمل المجهول تقيض ذلك التمييز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز لحملها ليخرج عنه امثال الشجاعة فانها توجب تمييزا لكن لا لحملها بل لان لاحظها بخلاف العلم فانه

يجعل محله مميزا كما يجعله متميزا كالشجاعة وانه يقتضى أن لا يكون التقيض والاثبات علما بل ما يوجبهما وكذا التصور وانه يحتاج استناد قوله لا محتمل أى التمييز الى التجوز والمقصود نفى احتمال متعلق التمييز تقيض التمييز وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة فى انه كانه ويحتاج دفعه الى دقة



## كما هو الظاهر

على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فالمعنى أن العلم صفة قائمة بالنفس بخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشئ، توجب أن تكون النفس مميزة لا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه أن إخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لأن كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على أنه لا نقيض له أصلاً فلا وجه لإخراجه بل لا وجه لصحته أصلاً قلت الشك والوهم من حيث أنه تصور للنسبة من حيث هي لا تقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وأما باعتبار أنه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي أو المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فإن النسبة من حيث أنه يتعلق بها الاثبات يناقضها من حيث أنه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صريحاً - ذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الأصول (قوله كما هو الظاهر) لأنه لا سبق إلى الفهم لأنه مذکور صريحاً ولا نه موافق لما قالوا أن اعتقاد الشئ كذا مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا علم ومع احتمال أنه لا يكون كذا احتمالاً مرجوحاً ظناً وفيه إشارة إلى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بأن يراد نقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري أعني الكشف والابضاح فالمعنى صفة توجب لحاها أن يكشف لمعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق تقيضه وحينئذ تكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها أو يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات وحينئذ تكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لأن الشئ لا يكون محتملاً لنقيضه أصلاً إذ الواقع لا يكون إلا أحدهما فلا وجه لذلك إلا أن يقال المتعلق وإن لم يكن محتملاً لنقيضه في نفس الأمر لكن محتمله عند المدرك بأن يحصل كل منهما بديل الآخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفاً وإيضاحاً لا يحتمل متعلقه تقيضه عند المدرك أما في التصور فلا تنفائ النقيض وأما في التصديق فلأن متعلقه أعني وقوع النسبة مثلاً في نفس الأمر له تقيض هو اللا وقوع فيه فإذا لم يكن التصديق أعني إدراك الوقوع أو اللا وقوع جازماً مطابقاً ما خوذ من حسن أو بديهة أو عادة أو برهان احتمال متعلقه أعني الوقوع مثلاً لنقيضه وهو اللا وقوع إذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملاً لنقيضه أصلاً لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة أولاً وقوعها لا الطرفين إذا لا معنى لاحتما لهما تقيض نفسيهما وهذا أعني حمل الاحتمال على حصول أحدهما بديل الآخر مع أن المتبادر

والاحتمال لمعلقه وانما وصف التمييز به مجازا ثم التمييز في التصور الصورة ومعلقة  
المساهمة المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي

من احتمال الشيء الاخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان  
طرفيه يجوز ان يتصف به وبقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا  
الوجه ويحتمل ان يراد تقيض الصفة وسيجيء تحريره ان شاء الله تعالى  
(قوله وعدم الاحتمال صفة لمعلقة الخ) يعني ان ضمير الفاعل المستتر في لا يحتمل راجع  
الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء معين وانما يمكن  
راجعا الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا تقيض له أصلا لافي  
التصور ولا في التصديق وان كان ماباه التمييز أعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى  
لاحتماله تقيض نفسه الا ان تكلف بمثل ما مر أو بان المراد ورود كل منهما بدل الآخر  
على متعلقه فيحتمل يرجع الى احتمال المتعلق لهما مع مخالفتها لما اشهر من ان اعتقاد  
الشيء كذا مع العلم بأنه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه  
صريح في ان المتعلق أعني الشيء محتمل (قوله وصف به التمييز مجازا) وصفا للمتعلق  
اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول (قوله ثم التمييز الخ) يعني انه اذا كان المراد  
بالنقيض تقيض التمييز فالمراد بالتمييز ماباه التمييز أي الامر الذي به تمييز النفس للشيء  
لا المعنى المصدري أعني كون النفس مميزا اذ ليس له تقيض يحتمله المتعلق لافي التصور  
ولا في التصديق وهو ظاهر وذلك لان الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي  
والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بمساهمة الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها  
لا تقيض لها أصلا بها تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها  
اثبات احدها الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما  
ماخوذا من بديهية أو حسن أو دليل فلا يحتمل النقيض أعني النفي وقد لا يكون فيحتمله  
بخلافه نعر نعم العلم بأنه أمر قائم بالنفس يوجب لها أمرابه تميز الشيء عما عداه  
بحيث لا يحتمل ذلك الشيء تقيض ذلك الامر ويرد عليه أمور الاول انه يلزم أن  
لا يكون العلم بنفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان  
صورته الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثاني انه يلزم أن لا  
يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة  
والتصديق هو النفي والاثبات والثالث أن القول بالصورة فرع الوجود الذهني  
والمعروفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع ان ارادة الصورة من التمييز  
خلاف الظاهر والخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عند الشك



## بناء على عدم التقييد بالمعاني والتصورات

ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى يتقسم بأنه ان خلا عن الحكم بان لم يوجب اياه فتصور  
والا فتصديق (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) فان المعاني ما ليست من الاعيان  
أقول ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس  
نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافية يخافها  
الله تعالى بعد استعمال العقل أو الخواص أو الخبر الصادق تستتبع ان كشاف الاشياء  
اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب اغشى في هذا المقام  
والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توحى بها وما هو المشهور من العلم هو الصورة الحاصلة  
في النفس فهو مذهب الفلاسفة الثلاثة بانها تنطبع في النفس وهم ينفونه وعن  
الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم ان لا يكون العلم  
منقسم اليهما بالذات فسلم اذا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسم اليهما  
أصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه  
اشياء منهما تصور اشارة اغشى الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى يقسم الخ وأما التصور  
والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مخترع للفلاسفة  
وعن الثالث بان المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالتخيل في المرأة وأن هذا من  
الوجود الذهني فان مرادهم باوجود الذهني أمر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية  
ويعتبره وعن الرابع بانه مبني على المساعدة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان  
المحتمل للنفي هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدري  
وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات أحد الطرفين للآخر  
وعدم اثبات أحدهما الآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة  
أولست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل في هذا المقام فانه من مطارح  
الاذكاء (قوله ومتعلقه الطرفان) هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في  
حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر ان المراد به المعنى اللغوي وهو انما يتعلق  
بالطرفين أعني المثبت والمثبت له واما كون متعلقها النسبة أو الوقوع أو اللاوقوع أو  
المجموع من مصطلحات أهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ يتحاشون عن ذلك (قوله  
والعلم بهذا المعنى يتقسم الخ) جواب سؤال وهو أن العلم على هذا التقدير لا يكون  
منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق تحريرهما (قوله فان المعاني ما ليست الخ)  
ادليل لقوله بناء على عدم الخ يعني أن شمول التعريف لا ادراك الخواص مبني على انه لم

المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان  
الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند  
الرؤية ومتتضى التعريف أن لا تعلم تلك الجزئيات وغاية ما يتكلف أن يقال مثل زيد  
إذا أخذ على وجه جزئي فمين وعلى وجه كلي فمعي ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه  
كلي هذا والامر في ادراكه بعد انقضية عن الحواس مشكل

يقيد بالمعاني بخلاف ما لو قيد ويقال بأنه صفة توجب تميزا بين المعاني لا بمحتمل  
التقيض فإنه لا يشملها لأن المعاني هي ما يقابل الاعيان واعلم أن القيد بالمعاني وعدمه  
مبنى على أن ادراك الحواس هل هو قسم من العلم أم لا فن قال انه قسم منه كالشيخ  
الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو  
ادراك مخالف بالمهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعاني وأراد بها ما يقابل  
الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم ان منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس  
مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني الكمية ومنهم من أثبتها فقيد بها اخراجا  
لادراك الحواس الباطنة فإنه ادراك للمعاني الجزئية ويسعى ذلك الادراك تخيلا  
وتوهمها (قوله لكن يرد عليهم الخ) يعني يرد على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان  
الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض  
اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداها بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم  
زيدا قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك  
احساسا بان تدرك مكينة بالواحد والعوارض المادية مع حضور المواد عند  
الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرک على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع  
أنه يلزم على هذا التعريف أن لا تدرك الجزئيات العينية علما لأنه لا يوجب تميزا  
بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة (قوله وغاية ما يتكلف الخ) حاصل الجواب ان  
الامر المدرک بدون احضاره عند الحس معني لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على  
وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة  
خصوصية المسادة لكن انحصر في الخارج في فرد واحد فهو ادراك لا مركب كل المحصر  
في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند  
الحس فإنه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس (قوله والامر في ادراكه الخ)  
يعني أن الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيوبه عن الحس  
الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا لتيوبته عن الحس ولا علما لأنه ادراك  
العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة



بناء على أنها لا تقاوض لها

( قوله بناء على أنها لا تقاوض لها ) أى لتمييزها الذى هو الصورة فلا يرد عليه ان  
التصور غير التمييز والمعتبر فى العلم عدم احتمال تقيض التمييز فلا يصح البناء المذكور  
ومن ههنا قيل المراد بالتقيض تقيض الصفة

معها خصوصية المحل كما فى الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند  
النفس بعد غيوبته عن البصر ادراك له وآلة الملاحظة بحيث يتمتع  
الاشتراك فيها ولا يمكن أن يقال أنه تخيل أو توهم لأن من أطلق قيد  
المعاني لا يقول بالحواس الباطنة والا لا تنقض تعريف العلم بهما قال الحشى المادق  
المدرک أولا وبالذات بعد الغيوبة عن الحواس أمر خيالى يصح تعلق العلم به وليس  
من الاعيان بل من المعاني لكن لما ابتته لا مر خارجى وكونه وسيلة الى معرفته اشبه  
الحال أقول فيه بحيث اذا لم يخفى على ذوى بصيرة ان المدرک هو ما تعلق به العلم وأوجب  
تمييزه عما عداه قال امر الخيال انما يكون مدرکا اذا أوجب صفة العلم تمييزه بان حصل  
صورته عند المدرک وفيما نحن فيه ليس كذلك لأن كلامنا انما هو فى صورة هي آلة  
للملاحظة العين الغائب عن الحواس لا فى الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدرکا  
وكانه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرک فاجاب بما أجاب ( قوله أى لتمييزها الذى  
هو الصورة الخ ) يعنى ان الكلام بتقدير المضاف فالصور وصفة توجب تمييزا وهو  
الصورة المتعلقة الذى هو الماهية المتصورة بحيث لا تحتل الماهية المتصورة تقيض  
تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة له على ما مر  
والمعتبر فى تعريف العلم عدم احتمال التعلق لتقيض التمييز لا لتقيض الصفة فلا  
يصح بناء ادخال التصورات فى تعريف العلم على أنه لا تقيض لها قال الشارح  
فى شرح الشرح معنى قوله لا تقيض للتصور أنه لا تقيض لمعانيه يعنى الماهية المتصورة  
وهذا مبنى على أن يكون المراد بالتقيض تقيض المتعلق وقد مر تحقيقه ( قوله ومن ههنا  
الخ ) أى ومن ورودا لا اعتراض ظاهر الوارد بتقيض التمييز قيل المراد بالنية تقيض  
الصفة وقوله لا يحتل صفة للصفة لا للتمييز وضمير لا يحتل راجع الى المتعلق فالمعنى  
صفة توجب تمييزا لا يحتل متعلتها تقيض تلك الصفة فالصور حينئذ نفس الصورة  
لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف والا يوضح ولا شك أنه يصح  
البناء المذكور لأن التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتل  
تلك الماهية تقيض ذلك التصور اذ لا تقيض له على ما زعموا لكن لا يخفى أنه خلاف

وقد يجاب عنه بأن عدم تقيض التمييز فرع عدم تقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى أن دعوى الفرعية مما لا يثبت له \* أن قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم أن للتصور تقيضا فتمت له لا يحتمل تقيضه فلا معنى للبناء على عدم التقيض \* قلت هذا إنما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض أن اللاصاحك بالفعل فلا شك أن الإنسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر على أن بناء شئ على شئ في الواقع لا ينافي وجود مبنى آخر له في التقدير

الظاهر إذا ظاهر أن يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الإضافة حيث قالوا وهو تمييز لا يحتمل التقيض فانه لا يمكن أن يراد فيه تقيض الصفة (قوله وقد يجاب) عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون أن يكون الكلام على تقدير المضاف أو أن يكون المراد تقيض الصفة بأن عدم تقيض التمييز فرع عدم تقيض التصور فإذا لم يكن لنفس التصور تقيض لا يكون لتمييزه الذي بوجهه تقيض (قوله لكنه لا يخفى الخ) يعني ادعاء أن عدم تقيض التمييز فرع عدم تقيض التصور أمر لا دليل عليه ألا ترى أن في التصديق تقيضا للتمييز ولا تقيض له وقد يقال أن عدم تقيض المفهوم المتصور وعدم تقيض التصور وعدم تقيض التمييز أمور متلازمة لا يتصور إلا تفكك بينها فعدم التقيض لواحد منها يستلزم عدم تقيض الآخر أقول ادعاء التلازم أيضا لا بدله من دليل ودعوى البداة غير مسموعة (قوله أن قلت الخ) اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله أن شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار أنها لا تقاوض لها كذلك يصح باعتبار أنها غير محتملة لتناقضها لأن كل متصور لا يحتمل صورته الخاصة فعلى تقدير تسليم أن للتصورات تقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على أنها لا تقاوض لها (قوله فلو سلم أن للتصور تقيضا) أي لتمييز التصور لما مر (قوله قلت الخ) وحاصله أن شمول تعريف العلم للتصورات بناء على أنها غير محتملة للتناقض إنما يتم في التصورات بالكنه إذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الخاصة لما أنه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء وأما في التصور بالوجه فلا إذ يمكن أن يكون شئ واحد لوازم متعددة فكما يمكن أحضاره بأحدها يمكن أحضاره بالآخر بخلاف بناءه على أنها لا تقاوض لها فانه شامل للتصور بالكنه والوجه (قوله على أن الخ) علاوة على تقدير تسليم أن كل متصور بالكنه أو بالوجه لا يحتمل غير صورته الخاصة وحاصله أن بناء دخول التصورات على أنه لا تقاوض لها إنما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي أن يكون لذلك الدخول



على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقنيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي أن يحمل  
التجلى على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لأن العلم عند مقابل للظن

(قوله على ما زعموا) فيه تضعيف قولهم لأنه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم تقيضا  
المتساويين متساويان وعكس التقيض أخذ تقيض الموضوع محمولا وبالعكس  
والتحقيق أنه إن فسر التقيضان بالمتماثلين لذاتهما لا يكون للتصور تقيض إذ لا تناف بين  
التصورات بدون اعتبار النسبة وإن فسر بالمتماثلين لذاتهما كان له تقيض

مبنى آخر هو عدم الاحتمال للتقيض بحسب التدبير والفرض فيجوز أن يكون مبناه  
بحسب الواقع عدم التقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال وللتناقض الجلي في تحرير  
هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن المراد وهو يزعم أنه نهاية تحقيق المقام  
(قوله لأنه يبطل كثيرا من قواعد المنطق الخ) عند قولهم عكس التقيض الخ من قواعد  
المنطق لا يخرج عن تسامح لأن التماثل قاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك وأما  
قولهم تقيضا المتساويين متساويان فهو قاعدة بالمرية لصدق التعريف عليه وعده  
في شرح المطالع من القواعد (قوله والتحقيق الخ) هذا التحقيق مستفاد من كلام  
السيد السند قدس سره وحاصله أن فسر التقيضان بالامر من المتماثلين بالذات أي  
الامر من اللذين يتماثلان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الامر  
انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالأيجاب والسلب فإنه إذا تحقق الأيجاب بين الشئين  
انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور رأي الصورة تقيض إذ لا يستلزم تحقق  
صورة انتفاء الأخرى فإن صورتي الإنسان واللاإنسان كلتاها حاصلتان لاندفاع  
بينهما إلا إذا اعتبر نسبتهما إلى شئ فإنه حينئذ يحصل قضيتان متنافيتان صدقات فقط إن  
لم يجعل السلب راجعا إلى نسبة الإنسان إلى شئ بل اعتبر جزأ منه وإن جعل راجعا  
إليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات التمييزية والانشائية  
لاندفاع بينهما إلا على لحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها أو بالاعتبارين المذكورين في  
المفردين فإن قلت إن مفهوم نسبة الإنسان إلى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل  
التصور وبينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما تقيضا لا خربا للمعنى المتعارف  
للتقيض فقد تحقق التقيض للتصورات أيضا والجواب أن كلامهما إن لوحظ من  
حيث أنه آله ورا بطلان بين الطرفين قائم تناقض بينهما عين التناقض في القضايا وإن  
لوحظ من حيث أنه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب إليه  
الإنسان وليس ينسب إليه الإنسان فهو راجع أيضا إلى تناقض القضايا لأن قولك  
زيد منسوب إليه الإنسان معناه زيد إنسان لا فرق بينهما إلا أنه اعتبر نسبة الإنسان إليه

(للخلق) أى لله مخلوق من المالك والانس والجن

ومن هنا قيل تقيض كل شيء رفعه أى سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن غيره  
والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على الحجاز

ثانياً وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر التقيضان بالامر بين المتنافيين أى الامر بين  
الذين يكون كل منهما يناقض الآخر لذاته سواء كان مانعاً في التحقق أو الارتفاع كما في  
القضايا أو مجرد تبعاً في المفهوم بأنه اذا قيس أحدهما بالآخر كان ذلك أشد بعداً مما سواء  
كان للتصور تقيض كالانسان واللا انسان وذلك ظاهر (قوله ومن هنا قيل الخ) أى  
من تفسير التقيضين بالمتنافيين قيل تقيض كل شيء رفعه ذكر السيد الشريف قدس  
سره في حاشية شرح المطالع ان المفهوم المتردداً اعتبر في نفسه لم يتصور له تقيض الا بان  
يضم اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه وبسمى رفع المفهوم في  
نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فتقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه أى  
سلب صدقه ورفع عما اعتبر صدقه عليه والاول تقيض بمعنى المدول والثاني معنى  
السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان التقيض في التصورات متحقق بنفسه أى  
رفع في نفسه ورفع عن شيء بالاعتبارين وأما في التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم  
الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها أو حملها على شيء وان معنى قوله تقيض كل شيء رفعه  
سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء فإنه ان اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان تقيضه  
رفع في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء كان تقيضه رفعه عن ذلك الشيء وقال المحشي  
المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على تقيض السلب الثاني ان قوله  
أو رفعه عن شيء يقتضى أن يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلاً تقيض الضاحك  
مع انه ليس كذلك بل هو تقيض لاثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب أماً عن الاول  
فبانه يجوز أن يكون إطلاق التقيض على الإيجاب باعتبار انه لازم مساو لتقيض  
السلب أعنى سلب السلب ويؤيده ما قالوا من أن تقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية  
مع أن تقيضه رفع الإيجاب الكلي وما صرحوا في بحث القضايا الموجهة من أن التقيض  
عندنا أعم من أن يكون رفعاً لذلك الشيء أو لازماً مساوياً له واذا كان التقيض حقيقة  
هو رفع ذلك الشيء قالوا وجه أن يقال رفع كل شيء تقيضه على ما وقع في عبارة السيد  
السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول وأما عن الثاني فلما عرفت من أن  
المراد انه اذا اعتبر الشيء في نفسه كان تقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على  
شيء كان تقيضه رفعه عن ذلك الشيء فلا ان كلاماً من قسمي التقيض متحقق بالنظر الى  
اعتباره في نفسه (قوله وقول المنطقيين محمول على الحجاز) أى قول المنطقيين من اثبات



وأبضا يلزم منه أن يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض  
التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجرا من بعد فحصل منه صورة لسان وأجيب  
عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان وتصور له ومطابق له

التناقض للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبرت النسبة بينهما حصل  
التدافع بينهما اما في الصدق والكذب أو في الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا  
التناقض باختلاف القضيتين بالاجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما  
كذب الاخرى (قوله وأبضا يلزم الخ) عطف على قوله يبطل كثيرا الخ ووجه  
آخر لبيان ضعف قولهم انه لا تناقض للتصورات وحاصله انه اذ لم يكن  
للتصورات تناقض يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم  
صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض  
التصورات فلا يكون التعريف مانعا (قوله وأجيب الخ) هذا ما أفاده  
سيد المحققين في مواضع من كتبه وحاصله أن الصور الانسانية المرسمة الناشئة من  
ذلك الشبح علم تصوري للانسان وآلة للملاحظة ومطابق له بحيث لا يحتمل غير تلك  
الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقتها لمعولها وانما الخطأ في الحكم المقارن  
لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المثل الذي هو الحجر وهما سؤال  
مشهور وهو أن مدار المطابقة أم الشيء الذي ينشأ منه هذه الصورة أو الشيء الذي  
كانت تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في  
الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك أن الصورة  
المنزعة من الانسان مثلا قد تكون مطابقة له وقد لا تكون بدون ملاحظة الحكم  
وان كان المدار الثاني يلزم أن لا يتصف التصديق بعدم المطابقة أيضا اذ كل صورة  
تصديقية لا تكون الا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا  
العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له أعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم  
ويمكن الجواب بأن الصورة التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعولها  
لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة انه لا مانع بين  
المعلومات التصورية ألا ترى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع  
قطع النظر عن فرض العقل انما الممتنع المفروض وجودها وأوصافها فيكون كل  
صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة أصلا بخلاف معلوم الصورة  
التصديقية فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا  
يكون واقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات

والخطأ في الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه  
أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه والتصوير في المثال المذكور هو  
الشبح والصورة الذهنية آلة الملاحظة فتدبر فانه دقيق

التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون ألا ترى أنا إذا  
رأيت حجرا وحصل منه الصورة الخجيرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل  
من الصورة التصورية والتصديقية مطابقة لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين  
واقع فيه وإذا رأيت حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم  
فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة  
التصديقية غير مطابقة لعدم معلوميته فيه وهو ثبت تلك الصورة للحجر فالخاصل  
أن الصورة التصديقية تنصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة  
التصورية دائمة متصفة بمطابقة تأمل فانه دقيق ( قوله ان الخطأ في الحكم ) أي  
ان الخطأ في الحكم المتعارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشئ  
صورة له قد صار ملكة للنفس فإذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس  
الامر يكون حكما مطابقة لما في نفس الامر وإذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون  
مطابقة له وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما  
هي صورة له في صورتين وبما ذكرنا تدفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة صورة  
لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل لا يمكن الحكم  
والالزام التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة  
حكما صريحا ملتبسا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع  
الى الوجدان يكذب ذلك ( قوله ويرد عليه انه فرق الخ ) خاصله ان كون تلك الصورة  
تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بوجه عين العلم بالشئ من ذلك  
الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن  
الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة الملاحظة  
ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشئ من ذلك الوجه  
ان يكون ذلك الوجه آلة الملاحظة والحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم  
بواسطة ذلك الشئ فالعلم بالوجه في المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا  
لكن العلم بالشئ من ذلك الوجه ليس مطابقا والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذ  
التصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة الملاحظة أجيب بأنه ان أراد بان  
التصور هو الشبح انه متصور من حيث الخجيرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة آلة



لما لاحظنا فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد  
 انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا يخطا في تلك الصورة اذ هي مطابق  
 لتصوره وانما الخطا في ان هذه الصورة آلة للاحظة ذلك الشيخ المرنى وان ذلك  
 الشيخ فرد من افراد الانسان قل عنه توضيحه باننا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في  
 الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما توجه  
 الى ذلك الشيخ بوصف الانسانية ونجمناه عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك  
 بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالحكم عليه في هذا الحكم الوارد على الماخوذ بهذا العنوان  
 معلوم لنا بهذا الوصف بالاشبهة وصورة الانسان آلة للاحظة المحكوم عليه أعني  
 الشيخ ووجه لذلك الشيخ والشيخ معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد  
 تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بفهم الانسان الذي هو  
 آلة للاحظة الشيخ وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم  
 بالشيخ من حيث انه مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشيخ الذي هو الحجر في الواقع  
 بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض  
 الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعروف لا يعقل والاشياء كلى وامثال  
 ذلك انتهى كلامه وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشيخ واعتقادنا انه  
 انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والحكم عليه لا بد أن يكون متصورا لان الحكم  
 على الشيء فرع عن تصوره وليس معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور  
 بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر  
 من حيث انه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم  
 بالشيخ بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه وعلى هذا ظهر  
 ان المعلوم هو الشيخ من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان وان دفع الجواب  
 المذكور فانه مبني على عدم التفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه  
 وتحقيق الجواب اننا اذا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشيخ واعتقادنا  
 انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الانسان والحجر نجعل  
 الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لسكن المتيقن في انصاف افراد الموضوع بالوصف  
 العنواني هو الانصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والشيخ المذكور  
 وان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان تكون  
 الصورة الانسانية آلة للاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى  
 الحكم عليه ان الامر الذي اعتقدناه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل للعلم

قوله بخلاف علم الخالق) جعل قوله للخلق قيد العلم ولك أن تجعله قيد الأسباب العلم أي أسباب العلم التابعة  
لخلق وقوله من الملك بتقديم الملك لا يتناسب الحكم بكون الانس أفضل وان الأهم بيان أسباب علم البشر وقوله  
أنه لذاته لا سبب من الأسباب قيل يريد لا سبب غير ذاته لثلاثين في قوله لذاته قلت هذا إنما يحتاج إليه لوضح  
طلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد ان السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظر ولك أن  
جعل اللام في قوله لذاته صالة للثبوت لا لتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته ١١٣ لا سبب من الأسباب

ولا يخفى أنه لا حاجة  
الى ذكر قوله للخلق  
ويصح ان أسباب  
العلم ثلاثة اذ لا سبب  
لعلمه تعالى لانه لذاته  
ولم يرد اطلاق السبب  
على ذاته تعالى حتى  
ينقض حصر السبب  
في الثلاثة به نعم في  
كون علمه تعالى لذاته  
من غير مدخلة غير  
ذاته تأمل لان  
السمع والبصر فيه  
لا تكشف المسموع  
والمبصر الا أن يقال  
اسما ليسا سبيين  
للعلم بالمسموع والمبصر  
بل سببي تعلق علمه  
بهما تأمل فانه دقيق  
جدا بقى انه يتوقف  
العلم على حياته  
ووجوده والقول بأن

بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا سبب من الأسباب ( ثلاثة الحواس السليمة  
والخبر الصادق والعقل ) بحكم الاستقراء

( قوله فانه لذاته ) أي ذاته تعالى كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة  
الى شيء يفضى الى العلم وتعلقه

والفهم فيكون التصور مطابقا لتصوره الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون  
المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطا انما هو في الاعتقاد بان  
ذلك الحجر انسان الذي هو ناشيء من عدم امتياز الحسن بين الامور المتشاكله وقد  
يجاب بوجهين آخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم  
بالوجه المطابق ودعوى أنه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غايته  
ان ذلك الوجه غير مشغور به وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر ولا يخفى أنه  
نوع مكابرة وتأنيسهما ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر  
والعرض على ما سيحكي في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق لها  
لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى أنه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان  
عدم المطابقة متحققه ( قوله أي ذاته كاف الخ ) فسر قوله لذاته بهذا الشارة الى ان ليس  
المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة  
على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والاشاعرة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضى  
الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الأسباب اشارة الى ان معنى  
الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض لان لا يحتاج الى شيء أصلا وبهذا  
اندفع المناقشة التي أوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة  
اذ التعلق نسبة تتوقف على المتسبين وهما العالم والمعلوم فهنا لان توقفه على المعلوم انما

٨ عقائد ) معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير مدخلة مالا يستند الى ذاته لا ينفي كونه لا سبب من  
أسباب لان جميع الأسباب مستند الى ذاته وفي قوله فانه لذاته رد على من قال انه عين ذاته وان ثبوت الحواس  
نسبة حتى الذاتية للمالك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمعي ولك أن تستدل  
وتها للمالك بما في صحاح المصاييح النبوية انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم من أكل من هذه الشجرة التنتة فلا  
ربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانسان ( قوله الحواس السليمة ) بخلاف المائة فانها  
وتوق عليها فلا تصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفي التقييد اذ لا بد من



العلم بالصدق أيضا ولا وجه لاطلاق العقل عن عقل السلامة هذا وفيه بحث لان الحواس المؤفة والخير الكاذب  
 يفيدان التصور فلا يصح حصر أسباب العلم مطلقا في الثلاثة الا أن يقال أريد بالأسباب ما يتسببها ولهذا أصبح  
 جعل العلم المذكور شاملا لغير اليقيني على ما زعم الشارح واللام ينحصر الأسباب فيه إذ كره لان الحس المؤف والخير  
 الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني واخراج ما يفيد غيره بتقييد  
 الأسباب بما يعتد به الا أن يقال انما جعله شاملا لزعم انه كذلك لانه المناسب للمقام \* لا يقال الامر والنهي  
 ربما يوجبان العلم فانهما اذا صدر من الشارع يفيدان الوجوب والحرمة \* لا ما قول المفيد للعلم بالوجوب  
 والحرمة ما يلزمهما من الخير المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه ممتنع تقي ان كل  
 انظر يفيد تصور معناه مفردا كان أمرا كافيا ومن أسباب العلم وانما جمع الحواس وأفرد الخير الصادق ليوافق قوله  
 فيما بعد والحواس خمس والخير الصادق نوعان ( قوله ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج ) أي من  
 جنس الخارج من العالم فالخير الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل المنسرب قوة للنفس  
 تستعمل للعلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل الحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى  
 المودعة في أجزائه من الحواس ١١٤ والعقل ليست نفسه ولا جزاء فهي خارجة عنه ومع ذلك ما هو وصف

لاجزاء الشيء ولا يسمى  
 آلة وان كان الجوهر  
 المجرد المتعلق بهذا  
 الهيكل وهو النفس  
 عند الحكم فالمراد  
 بقوة بها تستعمل النفس  
 للعلوم والادراكات

ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخير الصادق والا فان كان آلة غير المدرك  
 فالحواس والا فالعقل \* فان قيل السبب المؤثر في النوم كلها هو الله تعالى لا بها تخلفه  
 وإيجاده من غير تأثير للحاسة والخير الصادق والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق  
 هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المتضمن في  
 الجملة بان ينحى الله في العلم معه بطريق جرى العادة

هو لكونه متعلقا لانه سبب منفض اليه فيصح ان ذاته كاف في تعلمه بمعنى عدم

ما يغاير النفس بالاعتبار ويتحدد معه بالذات لان قوة الشيء لا يجب أن يكون مغايرا للذات  
 بل يكفي في تحققها للشيء التغاير بالاعتبار حيث عد الطيب المبالغ لنفسه قوة لنفسه فالحواس خارجة عنه وبالجملة  
 قوله والا فالعقل يفيدان العقل الآيس غير المدرك فينبغي أن يترك وصف الآلة بغير المدرك على ان ماسبق من أ  
 تعريف العلم شاملا لادراك الحواس بوجوب أن يكون الحواس مدركة الا أن يجعل السابق تجاوزا قائل ولعل  
 استعمال الخارج بمعنى أن لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الاصول ان قرينة المجازا ما خارجة عن المتكلم بمعنى أ  
 لا تكون صفة فيه ( قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى ) الاولي أن يقول الواهب للعلوم  
 كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقيف وقوله من غير تأثير للحاسة الاولي فيه  
 غير مدخلية لغيره تعالى اذ لا سبب سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء وقوله والسبب الظاهر  
 كالنار للاحراق هو العقل لا غير فيه ان الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهر  
 كالنار هو النفس وما يفيض منه العجب ما قيل \* فان قيل الخير الصادق انما هو متعلق العلم الذي يفرض كونه  
 الخير مفيد له فكيف يكون طريقا له قلنا صدق الخبر بسبب وطريق للعلم بمضمونه هذا اذا الطريق هو الخبر بمضمونه  
 الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل قوله قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد انما تختار شقار ابعاد محض  
 السؤال تريد بين ثلاثة أمور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما اختير في الجواب رابعها لان

السبب الظاهري المقصود المهم الذي أمرنا بالاعتصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلاة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه (وقوله يشمل) الظاهر فيه وان يشمل وكأنه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق في قوة التردد في المراد فكانه قيل ان أريد كذا وان أريد كذا وان أريد السبب المتضمن في الجملة يشمل وقوله سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحس والتجربة ونظر العقل ويمكن ان يقال اقتصر واعلى الثلاثة ١١٥ لان ثبوت الشرع بالعقل الذي

هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذي يرى الرسول عليه الصلاة والسلام وان يقال لما كان انكار العلم بخفايا الاشياء ينفي سببية الحس والعقل فان علمه فيها هو آمن عن الخطأ من اليديهييات لا يؤمن عليه أرادوا ان يبالغوا في سببهم بما يحصر السببية فيهما وما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذي هو معنى الشرائع والعقائد بالنسبة اليهما كالمضمم اليهما وحصر السبب فيهما بالغة

ليشمل المدرك كالعقل والا كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا أشياء أخر مثل الوجدان والحس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات \* قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على انقاصه والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادة من الخبر الصادق جعلا وسببا آخر ولما ثبت عند عمال الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجزيات واليديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم بمجرد الثقات أو انضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل أعظم من الجزء وان نور الفهم مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستغناء من الحس

(قوله قلنا هذا على عادة الخ) حاصلة اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) أي فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضيق أوقانهم فيما لا يعينهم (قوله لما وجدوا بعض الإدراكات) يعني ان الحس لظهوره وعمومه يستحق أن يعد أحد أسباب العلم الانساني فتقوله سواء كانت اشارة الى عمومه

الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق (قوله اختيار الشق الاخير) وهو ان المراد بالسبب السبب المتضمن في الجملة (قوله أي فيما لا يفتقر اليه) انما قال ذلك لان لهم أيضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التي تبني عليها السعادة الدنيوية والاخرى (قوله يعني ان الخ) رد لولي زاده حيث قال انه جعل الحواس

في سببيتها بتزيل ما عداها لتفصاتها فيها بالنسبة اليها منزلة العدم وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول ولك أن تقول الجميع مستفادة من الشرع ويتأيده وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق مما لا بد منه في كمال الوثوق عليها والحق ان يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل وهو ان الأسباب التي يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة ثلاثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الحواس فانها بعد استعمال البصر مثلا على وجه خاص يحصل العلم لا محالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل



العلم بضمه ونه بعد استعمال العلم يحصل العلم لأن له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففي بعض الاحكام استعماله باحضار طريقه والتوجه الى نسبة بينهما وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طريقه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها بملاحظة احكام مترتبة دفعة فان الله تعالى يخلق العلوم عقيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتظما باستعمالها لانتقص سببية استعمال الحواس الخمس أيضا وأما التجربة فليست الا تكرار الحس (قوله فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة) المراد بالحواس الحواس مطلقا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوجود وانكر الصحاح وجود ثلاثي يشتق منه الحواس حتى اضطر الى القول بأنه كالدراك مأخوذ من الافعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحساس أم هي من مصنوعات أرباب الاصطلاح لكن في التاموس حس الشيء وأحسسته أبصرت وعلمت إلا أنه لم يخطئ الجوهرى في جملة الحساس من الاحساس كما هو دأبه كأنه غفل عما فعل والظاهر أنها مشتقة من الحس ١١٦ بمعنى العلم فتأمل (قوله خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة

فوجودها) يريد تصحيح الحصر في الخمس مع اثبات الفلاسفة خمسة أخرى وظاهر ان سوق انه قصد تقييد الخمس بالضرورة لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع وقد يقال قد تقرر

(فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة (خمس) بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية

(قوله فلا تتم دلائلها) فانها مبينة على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم (قوله فانها مبينة على ان النفس الح) اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلقتوا في ان صور الجزئيات المادية ترسم فيها أو في آلائها فذهب جماعة الى ان النفس ترسم فيها صور الكليات ولا ترسم فيها صور الجزئيات المادية وانما ارسمها في آلائها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية يتنافى بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارسمها في آلائها وليس

ان العدد لا يميز الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر ولا يخفى أن كون تلك الخمس بمعان فصلت هناك ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان لأن يقول المراد الوجود الرباطي أي وجودها لمن قامت به (قوله وأما الحواس الباطنة التي أثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها) فانها مبينة على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ لاثنين والكل باطل في الاسلام ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى أثبتته بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرد المادي الا ما في بعض الاحاديث أن الميت يسمع بكاء أصحابه وهو خير الا حاد على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما أوردته الاصوليون في كتبهم وقد أوردته للتوضيح والكشف وغير ذلك هذا وفيه ان أخبار الشرع كثرت في ان الروح تخرج من أعماق البدن فلم يكن خلافا في البدن ما يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادي وأجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فيبطل ان النفس لا تدرك الجزء المادي نعم اراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي

( قوله السمع ) ابتدأ بالسمع مع أن الالامسة يحتاج اليها الحيوان أكثر مما يحتاج الى البواقي كما تقرر في محله لان  
سيية السمع للعلم أكثر من البواقي لانه مما يستفيع به في السمعيات والتقليبات اذ السمعيات لا يدرك الا بالسمع  
وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيسه بواقي ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء  
المودعة هي فيها ثم أتى بالالامسة التي هي أنسب بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان أحوج اليها بعد الالامسة ويشتركان  
في توقف علمهما على التماس والصماخ خرق الاذن وبالسین ١١٧ لغة كذا في الصماخ واطرافه

الكيف الى الصوت  
يانية اذ لا يقوم  
المرض بالمرض  
وهل الادراك بوصول  
الهواء المتكيف بكيفية  
الصوت الى الصماخ  
أو تكيف الهواء  
المجاور للصماخ لتوجهه  
وتشكله بكيفية الهواء  
الخارج الذي وقع  
بينهما التماس فيه تأمل  
والظاهر والثاني  
وتفسير ادراك  
الاصوات بها بأن الله  
تعالى يخلق الادراك  
في النفس عند وصول  
الهواء المتكيف  
بكيفية الصوت الى  
الصماخ يقتضي أن  
يكون كل ما خلق الله  
تعالى ادراكه في  
النفس عند ذلك

(السمع) وهو قوة مودعة في العصب المتروك في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات  
بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى أن الله تعالى يخلق  
الادراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهو قوة مودعة في العصبين المجوفتين اللتين  
تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان فتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان  
والاشكال والمقادير

وعلى أن الواحد لا يكون مبدءاً لآخرين والكل باطل في الاسلام ( قوله تتلاقيان )

هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على  
ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترسم في النفس  
الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة  
لابداتها وذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس  
ظرف لذلك الارتسام مثلاً ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي البصر ولم  
ترسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى  
الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة أنه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة  
بمدغيبو بها وغير المحسوسة المتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني فهاها ( قوله  
وعلى ان الواحد الخ ) اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان  
الجزئيات لا ترسم في النفس يلزمه القول بالحواس الباطنة لان وجود الاثار المختلفة  
من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتفصيلها  
وتركيها يقتضي ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال  
والوهم والحافظة والتصرف واما على تقدير جلالها فيجوز أن تكون النفس الناطقة

مدركاها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا في بواقي الحواس والاولى أن يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق  
بها اذ كفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك أيضاً مدركة بها ولا يخفى ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر  
في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف مثلاً في الزائدتين  
الناشئتين من مقدم الدماغ كما أودعت الشامة أودعت الالامسة فذكر الشارح في تعريف كل منهما ما يدرك بها  
تمييزهما عن قوة أخرى أودعت في هذا المحل ( قوله تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان ) فيه اشارة الى انهما  
لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتوصل العصب الايمن باليسر ثم يفترق الايمن الى العين اليمنى واليسر الى



اليسرى كذا قيل ووجد الإشارة انه لو كان قائلاً بالتقاطع لكان يدل تلاقيان ثم يفترقان يتقاطعان فيتاديان الى  
 العينين قيل كيف يدرك المقادير بالبصر وهي أمور موهومة ألا يرى انهم جعلوا عسلة الابصار الوجود حكماً  
 بأن الله تعالى مرئى لانه موجود على ما سيجى في بحث الرؤية ويمكن أن يقال أريد بالمقادير المقادير الجوهرية  
 وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجى واعرض أيضاً بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك بالحس وأجيب  
 بانها من الموجودات الخارجية ١١٨ بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافى وجودها ( قوله وهي قوة

والحركات والحسن والنبج وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند  
 استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائدين التائتين من مقدم الدماغ  
 الشبهتين بحملتي الشدى يدرك بهما الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية  
 ذي الرائحة الى الخيشوم (والذوق)

فيه إشارة الى أنها لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن باليسر  
 ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى واليسر الى اليسرى ( قوله والحركات ) \* لا يقال  
 الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس

مبدأ تلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها ( قوله فيه إشارة ) أى في قوله يتلاقيان ثم  
 يفترقان فان التلاقي والافتراق بشعران بدم التقاطع وان كان التلاقي متحققاً في صورة  
 التقاطع أيضاً اذ المناسب حينئذ ان يقول يتقاطعان فيتاديان الى العينين بدون ذكر  
 الافتراق كما لا يخفى اعلم أنه بين في علم التشريح انه قد ثبتت من جانبي مقدم الدماغ من  
 تحت محل الشم عصيتان مجوفتان متتارتان حتى اتصلتا وصارتا مجوفتين واحداً ثم  
 تباعدتا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة  
 وتسمى مجمع النورين واختفوا في ان اتصلاهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان  
 يتصل العصب اليسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب  
 وهوان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الاخر أو بطريق التلاقي  
 والانطباق كهيئة الدالين اللذين محذب كل منهما متصل بمحذب الاخر فيتصل  
 الايمن بالعين اليمنى واليسر باليسرى والاكثر ذهاباً الى الاول واختاره الشارح  
 في شرح المقاصد ( قوله لا يقال الحركة الخ ) حاصلة ان الحركة من الاعراض النسبية

مودعة في الزائدين  
 الخ ) لا يصدق على  
 الشم القائم باحدى  
 الزائدين فلا ولي في  
 الزائدة الناتجة وانما  
 أوقعه فيه قصد  
 التبيين على ان الشم  
 مخلوق في كل من  
 الزائدين والحلقة  
 كالطليقة تؤلول في  
 وسط الشدى  
 والخيشوم أقصى  
 الأنف والظاهر أن  
 الإدراك بتكيف  
 الهواء المجاور  
 للخيشوم لا بوصول  
 الهواء المتكيف بكيفية  
 ذي الرائحة أى بمثل  
 كفيته لظهور ان  
 الكيفية لا تنتقل  
 عن محله واشترط

الرائحة بحصول المزاج في الجسم معناه ان المزاج الخاضع لحدوث

قائماً  
 الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيد المجاورة الرائحة اذ لا ينكر أحدان كل مجاور لذى الرائحة بتكيف  
 بمثل رائحته مع انه ليس فيه مزاج ذي الرائحة فاستباه ان هذا لا يصح على مذهب الحكم لان فيضان الرائحة  
 عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصريف أثر عدم الانتباه كدفعه بتجويز ان الهواء المكتسب ليس  
 هو اضر قابلاً مختلطاً بالعناصر بحيث يحصل له مزاج ثم تقول لم لا يجوز أن يكون حصول صورة الرائحة والصوت  
 من حصول الرائحة والصوت في مقابلة القوة المودعة في العضو من غير وصول الهواء المتكيف ومن غير تكيف  
 الاهوية المجاورة الى العضو كما في الرؤية

(قوله رومي قوة منبهة

في العصب المتروك

على جرم اللسان)

الجرم بالكر الجسد

كالجسمان كذا في

القاموس (قوله رومي

قوة منبهة في جميع

البدن) لا يصدق على

لامسة عضو عضوا

بل جزء من كل عضو

مع ان لكل لامسة

ولذا قيل لامسة

الكف أقوى من

لامسة سائر الاعضاء

وأوقعه فيه قصد

التثنية على عموم

اللامسة واستثنى من

جميع البدن الكلية

والرئة والكبد

والطحال والمغص

(قوله عند التماس

والاتصال به) يريد

عند تماس الحرارة

والبرودة فلا يرد انه

قد يدرك حرارة النار

من غير تماسها على

ان المدرك في صورة

البعد عن النار ليس

بحرارة النار بل

حرارة الهواء والحار

بجوارق النار

وهي قوة منبهة في العصب المتروك على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة  
الغالية التي في الفم بالطعوم ووصولها الى العصب (والتمس) وهي قوة منبهة في جميع  
البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال  
به (ويكل حاسة منها) أي الحواس الخمس (توقف) أي بطلع

\* لا نأقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي  
ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين في آنين أدرك العقل منه  
الكونين وهو الحركة والتمس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء لانه  
ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر ومثله لا يعد محسوسا والا يلزم أن يكون العمى  
محسوسا لتادية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك عماء

فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتها الى المكان والمتكلمون أنكروا الاعراض  
النسبية وقالوا انها أمور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج أصلا فكيف تدرك  
بالحس اذا ادراك الحس فرع الوجود الخارجي قال القاضى الحشى وفيه بحث لان  
الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من  
المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى  
انه لا يدفع الاعتراض (قوله لا نأقول الخ) يعني أن المتكلمين وان أنكروا وجود  
الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على ان وجود الاين منها  
وسموة بالكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده  
ضروري بشهادة الحس وكذا أنواعه الاربعه اذ حاصلها ما تدلى الكون والمميزات  
أمور اعتبارية لا حقيقية متنوعة نحو كونه مسبوقا بمكون آخر أو غير مسبوق ونحو  
امكان تخلل ثالث بينهما أو عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف (قوله ولزوم  
النسبة الخ) يعني ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والاثنين لها لا ينافي أن يكون  
الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز ان تصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف  
ذات الاعمى بالعمى اعلم أنه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن  
أنكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فاننا لا نشاهد  
الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع  
والافتراق فلا يجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على أحد المذهبين (قوله  
وما يقال الخ) قائله مولا ناصيلاح الدين الرومي أي ما يقال في توجيه قوله والحركات  
ليندفع الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة أنه يحصل بعد مشاهدة  
الجسم في مكانين ادراك الحركة لأن نفسها مشاهدة فليس بشيء لان ادراك الشيء



(قوله وضعت هي له)

أى عينت أو أولت

(قوله لا يدرك بها

ما يدرك بالحاسة

الآخري) إشارة إلى

أن تقديم قوله لكل

حاسة على متعلقه

أعنى قوله يوقف

للاختصاص ولا

يخفى أنه كما يفيد

مأذ كره الشارح يفيد

أنه لا يدرك بدون

الحاسة ما يدرك

بها وكأنه لم يتعرض

له لأنه ليس محل

النزاع والمباحوث

عنه فيما بينهم لكن

الظاهر أن عدم

الوقوع ثابت ومن

يمنع إمكان ادراك

ما يتعساق بالبصر

بالسمع يمنع إمكان

ادراكه بدون البصر

والحق الجواز (قوله

والحق الجواز) ولذا

قال المصنف ولكل

حاسة منها يوقف ولم

قل يمكن أن يوقف

لأنه يلزم حصر إمكان

الوقوف

(على ما وضعت هي) أى تلك الحاسة (له) يعنى أن الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس

لادراك أشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للمطعموم والشم للروائح لا يدرك

بها ما يدرك بالحاسة الأخرى وأما أنه هل يجوز أو يمنع ذلك فقيهه خلاف والحق

الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يمنع أن يخلق الله عقيب

صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا

(قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى) إشارة إلى أن تقديم قوله بكل حاسة

على متعلقه أعنى قوله يوقف للاختصاص

كالحركة مثلا بواسطة احساس الآخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء

المدرك محسوسا والالزم أن يعد العمى من المبصرات لأنه يحصل بعدم مشاهدة العمى

أو ادراك عماه مع أنه نفي صرف ففضلا عن أن يكون محسوسا والضمير في قوله وهو

الحركة أما راجع إلى مجموع الكونين أو إلى الكون المذكور في ضمن الكونين وأما قوله

واللمس لا يدرك الجسم الخ فمن تنمة ما يقال ودفع الاعتراض ويرد عليه وهو أن يقال

يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة أن تكون الحركة ملموسة أيضا لأنه يحصل

بعدم لامسة الجسم ادراك الحركة فإن من لمس شيئا متحركا فمعه ضاع عينيه أدرك حركته

ولذا ذهب الجبائي إلى أن الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل

الدفع أن اللمس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك

وصوله إلى اللمس فإذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي

الكون في المكانين بخلاف البصر فإنه يدرك الجسم في المكان ويقدر

على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى أنه ليس بشيء لأن

ادراك الحركة بعدم لامسة الجسم المتحرك أمر ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس

للجسم في مكان أو لا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة الجهول أى لا يحصل

ادراك الحركة بسببه أو على صيغة المعلوم والضمير لللمس أى لا يكون سببا لادراك

أول العقل وفي بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان الخ فحينئذ يكون بياننا لقوله أدرك

العقل منه الحركة يعنى انما قلنا ادراك العقل منه الكونين وهو الحركة إذا حس لا

يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى

هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف مضاف أى لا يدرك كون الجسم في مكان

والضمير في قوله ومثله راجع إلى الشيء يعنى الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر

لا يعد محسوسا كما لا يعد ادراكا احساسا (قوله إشارة إلى أن تقديم قوله الخ) كما بين

(قوله فان قيل أليست الذائقة) الظاهر ان يكون اراد على ما ذكر من انه لا يمكن ان يدرك مدرك خاصة باخرى ولا حاجة الى ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل يكفي ان يقال أليست الذائقة تدرك حرارة المطعوم ويحتمل أن يكون دليلا آخر على حقة الجواز أو رد دليله ويحتمل أن يكون رد اعلى المخالف في الجواز أو رد ليدفع ويمكن الابراد بان الالامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا (قوله والخبر الصادق) أي المطابق للواقع الاولي تفسير الصادق في أول مقام ذكر وقوله فان الخبر كلام لبيان صحة تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون الخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة الصدق أو الكذب وإشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج ١٢١ للخارج والى تفسير الكذب بعدم

\* فان قيل أليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالتذوق والحرارة باللمس الموجود في النعم واللسان (والخبر الصادق) أي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا أولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب تلي هذان أو صاف الخبر

(قوله فان الخبر كلام) أي مركب تام فلا نقض بمثله بقا ضل

في علم الاماني من أن تقديم ماحقه التأخير يفيد الاختصاص قال الحشى المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا بغيرها الا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالخاصة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان (قوله أي مركب تام الخ) يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والتبادر عند الخواص والعوام أعني ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطاح النجاة أعني ما تضمن كلمتين بالاسناد والالزام أن يكون المركب التقيدي خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة أولا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج وهو اوصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر أو عدمه قد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلي ظن ان ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى للاندفاع ولعمري ان بعض الظن اثم قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقيدي بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والاندفاع وهذا مبني

مطابقة تلك النسبة له  
فيندفع الدور به عن  
تعريف الخبر بما  
يحتمل الصدق  
والكذب بناء على  
أنه لا يعرف الصدق  
الا بمطابقة الخبر للواقع  
والكذب الابراد بها  
ومعنى مطابقة النسب  
ولا مطابقة أن كل  
مركب مشتمل على  
النسبة فهو مشتمل  
على ثبوت شيء لشيء  
أو ثبوت شيء عند  
شيء أو انفصال شيء  
عن شيء والتقيدي  
يدل على معلومية  
ثبوت شيء لشيء

والانثائي يدل على طلب الثبوت على أحده هذه الوجوه والخبر على مطابقته في الموجه وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بان يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه أن يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لا يندم مطابق لما هو خارج العقل وكذا المراد بان يكون لنسبة خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيد ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لا يندم من حيث أنه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارج عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة أو ليست بواقعة والنسبة المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا محقق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا يصح قول الشارح فيكون صادقا وقوله



كاذبا بل كل من تسمى الخير يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يتدفع نقض التعريف بالمركيبات الناقصة سواء أريد بالكلام المركب التام أو أعم ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام وبالأشائيات لانه ليس نسبتهما خارج يطابقها أولا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لادلالة للكلام الاعلى طلب النسبة ويندفع أيضا ان يضرب لنسبته خارجا حالي واستقبالي بل ثلاث خارجات ثالثها المباحثوى وربما يطابق أحدهما دون الآخر فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا ضرب لها خوارج ثلاثة على ان النسبة المفيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما في هذا الزمان فتأمل (قوله وقديقالا ن معنى الاخبار عن الشيء على ماهو به ولا على ماهو به أى الاعلام بنسبة تامة) قال السيد السند قدس سره في شرح المفتاح الاخبار رأى الكشف ولهذا عدى بمن فصدق المتكلم ١٢٢ اخباره وكشفه عن الشيء الذى هو المسند اليه على الوجه الذى

وقديقالا ن معنى الاخبار عن الشيء على ماهو به ولا على ماهو به أى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أولا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن هنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها الخبر الصادق بالاضافة (على نوعين أحدهما الخبر المتواتر) سى بذلك أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى

(قوله بمعنى الاخبار عن الشيء على ماهو به) أى على وجه ذلك الشيء المتلبس بذلك الوجه والمراد بالشيء اما النسبة وهو الا وفق للمعنى فينشذ كلمة ما

على ان الالفاظ موضوعة للصورة الذهنية لكنه خلاف مرضى الشارح (قوله أى على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه) أى فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشئيين اما بالثبوت بان هذا ذاك أو بالنفي بأن هذا ليس ذاك فع قطع النظر عما فى الذهن من النسبة لا بد وأن يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن فلا اخبار عن تلك النسبة على وجه تصعب به النسبة فى حد ذاته من الثبوت أو الانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب (قوله وهو الا وفق) اذا المخبر به فى الحقيقة هو

هو فى نفسه متلبس به من ثبوت المسند اليه أو انتفائه عنه وكذبه كشفه واخباره عن الشيء لا على ماهو به وحمل الشيء على النسبة أى الاخبار عنها على الوجه الذى هى متلبسة به من الثبوت أو الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف فى الاستعمال اخبرت عن زيد مثلا لا اخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه وما ريفه

كلام الشارح فى شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله أى الاعلام بنسبة تامة وما ذكره من وجه النسبة

البعدي وانه ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم أى ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وقوله فمن هنا يريد به أن من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقا بين البيانين ورفع الخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أى الخبر الصادق الذى هو من أسباب العلم على ان اللام للعهد على نوعين (قوله سى بذلك أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى) لما انه لا يمكن أن يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فمع عدم وقوعه دفعة ودفعه بان وجه التسمية مبنى على غالب ما يقع مما لا يعينك نعم يتجه انه لا موجب لوقوعه على التوالى فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد ودفعه بان التسمية مبنى على الغالب ولوا كفى بقوله على التعاقب لم يتجه شيء فى القاموس التواتر التابع أو مع فترات

(قوله وهو الخبر الثابت على السنة قوم) كأنه احتراز بالشبوت عن الخبر الجارى على السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على السنة قوم والقوم لغة مخصوص بالرجال وقدنا كد بالضمير المذكور ولعلنا على سبيل التغليب ولم يشترط الذكور (قوله لا يتصور تواطؤهم على الكذب) قد أفاد مصداق كونه تواترا وهو كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب وفيه إشارة الى أنه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به وهذا المصداق أحسن مما صرحوا به مما ذكره الشارح لانه لا يتجه عليه ما يتجه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فثبات التواتر به دور وان كان دفعه ظاهرا لان الاستدلال بالانزع على المؤثر لا يوجب الدور وقد أشار الشارح الى أن المراد بالتصور التجويز دفعا لما يتجه من أنه لا حرج في التصور يتعلق بكل شيء وكان وضع التصور موضع التجويز مبالغة في ١٢٣ نفي التجويز حتى أنه خرج عن سعة

التصور الذي لا يخرج

عنها شيء وقد زاد في

الطوابع قدين أحدهما

أن يكون الخبر عن

محسوس وثانيهما

أن لا يكون ذلك

المحسوس محتما واما

زائدان كيف والخبر

عن العقول لا يكون

بحيث يمنع تواطؤهم

على الكذب ولذا لا

يقيد التواتر في العقول

وكذا الخبر عن المجتمع

ويرد على التعريف

الخبر الثابت على السنة

قوم لا يتصور تواطؤهم

(وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم) أى لا يجوز العقل توافقهم (على الكذب) ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة

عبارة عن الاثبات والنفي واما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان الخبر عنه هو الموضوع ويقال أخبرت عن زيد فعبارة عن ثبوت المحمول أو انتفائه والشارح اختار الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا أى الاعلام بنسبة قوله لا يتصور تواطؤهم فيه إشارة الى أن منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا تقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله ومصداقه) أى ما يصدق ويدل على بلوغه حد التواتر يعنى أنه لا يشترط فيه عددمعين مثل خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو سبعين على ما قيل

النسبة لآ ذات الموضوع أو المحمول (قوله عبارة عن الاثبات) أى كونها مثبتة أو منفية بمعنى المصدر المبني للمفمول اذ هو الذى يتصف به النسبة كما لا يخفى (قوله يعنى أنه لا يشترط فيه عدد الخ) واشترط الخمس مذهب الناضى الباقلانى وهو يقول ينبى أن يحصل التواتر بمافوق الاربعة لان الزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم وبوجد هو في الخمسة واعترض عليه بأن الزكية أيضا واجبة في الخمسة فعلم أنه ليس كما زعم (قوله أو اثني عشر الخ) قال سيد المحققين بعدد النقباء

على الكذب اذا أخبر كل منهم رجلا آخر ولا بد لا خراج من تقييد الحد بالوصول منهم الى واحد وما به يجب ما قيل من أنه يشكل بكاذب ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب على السنة قوم يتنافى كونهم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وأعجب منه ما أجيب به من أن المراد الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أفاد جريان الصادق على السنة القوم ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصداق الشيء عما يصدقه وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر أن ذلك الوقوع بصير سببا للتصديق بكونه متواترا وقوله من غير شبهة نا كيدا العلم لا يكون مع شبهة ولك ان تريد عدم الشبهة في أن العلم واقع به ولا يخفى أن المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بأنه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بأن المراد أن مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة



(قوله وهو بالضرورة) يعني أنه أقدم المصنف ترك الاستدلال كونه ضرورياً كون الخبر المتواتراً  
 موجبا للعلم بالضرورة كما يفيد ترك الاستدلال عليه غير ضروري لأنه كخبر الرسول بالاستدلال بأن هذا خبر قديم  
 لا يتصور تواتره على الكذب وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وما سيذكره الشارح أنه لو لم يكن ضرورياً  
 يحصل أصبي لا يهتدي لطريق الكسب ضعيف لأن حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك ممنوع  
 ولا يذهب عليك أن بين قوله وهو بالضرورة يقيد العلم بالضرورة وبين استدلاله على أن العلم الحاصل به ضروري  
 تنافيا والملوك الخالية بمعنى الملوك الماضية على ما في الصحاح والبلدان النائية مع كونه أقرب إلى الأزمنة لسكون  
 عطفه عليه في غاية البعد ومجرد تحديد ١٢٤ نظرو كيف لا يكفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية في

الازمنة الماضية كما أنه يكفي العلم بالملوك في البلدان النائية فلا حاجة إلى تقييد الملوك بالقيدين على أنه يلزم استعمال أداة الظرف في المعنيين في اطلاق واحد لأن كلمة في مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا يستعمل في اطلاق واحد فيهما فلا يقال نمت في الليل والبيت \* فإن قلت ما فائدة قوله في الأزمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وهل مضى في الأزمنة

(وهو بالضرورة) موجب للعلم بالضرورة كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الأزمنة والاول أقرب وإن كان أبعد فهنا أمران أحدهما أن المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فأنما نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وأنه ليس إلا بالأخبار والثاني أن العلم الحاصل به ضروري وذلك لأنه يحصل للمتبدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اعتداه لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات بل ضابطه وقوع العلم منه من غير شبهة

المبعوث من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نبيا وبعثناهم اثني عشر نبيا وبعثناهم اثني عشر نبيا  
 أحكام دين موسى عليه السلام وأشهرها وتواترها فاعلم أن التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى وإن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائةين وهو بعيد جدا واشتراط أربعين بقوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ابن المؤمنين المتبعين كانوا أربعين والنبي عليه السلام مأمور بنشر الأحكام وأشهرها الاسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قوميه سبعين رجلا لميقاتنا وفي أكثر نسخ التلويح أو خمسين بدل سبعين ويرد عليه أن هذا قول لم يقل به أحد (قوله بل ضابطه وقوع العلم بعدد من غير شبهة) أي ضابط كون الخبر متواترا هو

الماضية \* قلت كأنه أراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الأزمنة ولك أن تريد بقوله في الأزمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعني بأنهم كانوا في الزمان الثلاثي وكذا بقوله في البلدان النائية فيكون أمثلة العلم في المتواتر متكررة على حسب التهود وبه يندفع بعض بعد العطف على الأقرب وقوله فهنا أمران يدل على أن عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو أن كونه موجبا للعلم بالضرورة ضروري إلى أن المصود أن يجابه للعلم ضروري وأما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلاله وقوله وأنه ليس بالأخبار عطف على العلم فهو في حيز الوجدان وقوله وأما خبر النصارى لا يتنافى ما في التلويح وأما خبر اليهود لأن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل إضافة الخبر إلى النصارى إضافة إلى الله ول مع إساءة عطف اليهود سمج جدا والمراد بخبر اليهود بتأييد دين موسى جزمهم بأنه قال موسى بتأييده على ما في خلاصة الطيبي والأ

قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فانيات التواتر به دور وقد أجيب بان نفس التواتر  
سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة  
الخفية مثل الصانع مع العالم

هو أن يقع العلم بعد بحيث لا يحتمل النقيض أصلا وقال بعض الفضلاء أنت خير بان  
الاطلاع على أن الحاصل عتيبه مما لا يحتمل النقيض لاحالا ولا مالا أمر دونه خرط  
الفتاد انتهى ولا يخفى عليك أن اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند إلى الحس  
مختار عن لا ثبوت له في نفس الامر مع تبين آرائهم واختلافهم وأوطانهم مستحيل عقلا  
بمعنى أن العقل يحكم حكمه إقناعيا بانهم لم يتواطأوا على الكذب وإن ما اتفقوا عليه حق  
ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله  
كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب  
وبالجملة أنا نجد من أفتنا علما ضروريا بوجود مكة وبنفسه لا يحتمل النقيض  
أصلا وما ذلك إلا بالأخبار والاشكال إنما نشأ من أخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم  
الامكان العقلي تأمل كذا في التسليم (قوله قيل عليه الخ) بمعنى أن للتواتر مدخلا في  
إثبات العلم لأن الخبر إنما يفيد به بسببه فيكون إقادة العلم موقفا على التواتر فانيات التواتر  
بالعلم على ما ذكرتم من أن وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على أن التواتر موقوف  
على العلم وأنه دور وحاصل الجواب أن نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم بان الحاصل  
عتيبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور  
يدل على ذلك أنه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر إذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء  
آخر وفيه أنه يلزم على هذا أن يكون العلم بتواتره موقفا على ملاحظة العلم ثانيا  
والتصديق بأنه علم وليس كذلك فإنه بمجرد حصول العلم بحكم العقل بتواتره ويمكن  
الجواب بان العلم إذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه إلى معلومه بالذات يكون  
العلم والعلم بالعلم معا حاصلين في الذهن ولا تكون حاجة إلى اخطار العلم ثانيا ولذا ذهب  
الامام إلى أن العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فإن العلم بعد الخبر إنما يحصل  
بعد التوجه إليه والتصديق إلى اخطاره بخلاف ما إذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فإنه  
لا بد من ملاحظة العلم حتى يحصل العلم بالعلم تأمل (قوله وهكذا حال كل معلول ظاهر الخ)  
فإن نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى أنه إذا تحقق  
العلة تحقق المعلول وإذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وإنما قيد العلة بالخفية لأنه  
لو كان العلة ظاهرة لاستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للسخان  
والأولى تركه لأن العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كان ظاهرة أو خفية

فتايد دين موسى  
ليس حسيما حتى  
يجري فيه التواتر  
وقوله فتواتره ممنوع  
لأنه وإن كثرت الخبرون  
ليكن لم يعلم كثرة  
المشاهدين لتفاته  
والسامعين للتأيد  
على أنه شاع الكذب  
فيما بينهم إلى أن ضيعوا  
كتاب الله بالتحريف



وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام  
فتواتره ممنوع

\* فإن قلت العلم من غير شبهة معاول أعم فلا يدل على العلة الخاصة \* قلت عدم الدلالة  
عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل ( قوله وأما خبر النصارى ) وقع في التلويح بدل  
النصارى لفظ اليهود فتوهم منه أن الخبر بمعنى الاخبار وإضافته إلى المفعول فاحتيج  
إلى تمحل بتقدير في قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كما  
أشير إليه في الكشف ولا حاجة إلى التمحل ( قوله فتواتره ممنوع )

واستفادته من وجه آخر لا ينافيه ( قوله فإن قلت الخ ) حاصل هذا السؤال منع قوله أن  
وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع أن العلم أسبابا شتى من الحس  
والبدية وكونه خبر الرسول أو غير ذلك والمعلول الأعم لا يدل على العلة المعنية فيجوز أن  
يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه ( قوله قلت عدم  
الدلالة الخ ) وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لأن العلم بوجود مكية مثلا لا يحتمل لعلة غير  
التواتر كذا نقل عنه ( قوله تأمل ) وجه التأمل أن العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فإنه  
يجوز أن يكون العلة الموجهة له متحققة من غير أن يكون وجوده وانتفاؤه معنومًا لنا وعدم  
العلم لا يدل على عدم تحققه ( قوله وقع في التلويح الخ ) يعني أن الشارح قال في التلويح وأما  
خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا وأما خبر النصارى الخ فوجه  
كلامه بضمهم بأن الخبر ههنا بمعنى الاخبار وإضافته إلى النصارى إضافة المصدر إلى  
المفعول قاله في وأما أخبار اليهود والنصارى الخ فلا تدافع لكنه احتيج حينئذ في عطف  
قوله واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام إلى تكلف وهو أن يدر لفظ الخبر ويكون  
إضافته إليه إضافة المصدر إلى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى إذا أصبح  
عطفه على النصارى لأنه يقتضي أن يكون اليهود أيضا مفعولا وليس كذلك وإنما  
لم يجعل عبارة التلويح من إضافة المصدر إلى المفعول لئلا يحتاج إلى التمحل في هذه  
العبارة لأنه مخالف للقصة على زعم الموجه ( قوله لكن بعض النصارى الخ ) يعني ذلك  
التوهم باطل ولا حاجة إلى جعل الإضافة إلى المفعول لأن بعض النصارى مع اليهود في  
اعتقاد القتل فيكون في كلام الكتابين إضافة المصدر إلى الفاعل ولا يكون عطف  
اليهود على النصارى محتاجا إلى تمحل التقدير كما لا يخفى أقول فيسه بحث لأن اشتراك  
النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز أن يكون  
الاخبار مختصا باليهود والمشار إليه في الكشف هو الأول اسم إذا ثبت أن بعض

(قوله فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجد اليقين) هذا الايراد مصادم للبدعي فيطل  
 لكن الاولى أن لا يكتفى في دفعه بذلك بل يشتمل محله انزاح الشبهة عن القاصر وجميع قلبه بردي اليقين عن غير  
 شائبة وسأوس الوهم فنقول محصل الايراد تكذيب قضاء الضرورة بإيجابه العلم أولا بانتفاء مقتضى وثانيا  
 بوجود المانع فلذا أو رده ودفعه وحله طرق منها أن يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير  
 الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو أريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين  
 ومنه ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والالزام تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المنيد حين الاجتماع  
 المجموع من حيث المجموع ومنه ما منع أن لا يفيد خبر كل واحد ١٢٧ الا الظن لجواز أن يفيد خبر كل

\* فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وأيضا  
 جواز كذب كل واحد بوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الأحاد قلنا

بل لم يبلغ أصل الخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع في زمن مختصر

التصاري مع اليهود في اخبار ان قتل يتم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال  
 وكذلك اخبار التصاري بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم  
 (قوله بل لم يبلغ عدد الخبرين الخ) أي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام  
 وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة أو ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة بالخبرون  
 لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كان عن شبهة كما أخبر الله تعالى  
 عنه « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم » فلا يتحقق التواتر أصلا وفيه ان اخبارهم  
 لم يكن عن شبهة لهم بامتدادهم حتى بنا في وقوع العلم بل عن أمر محسوس لا شبهة لهم فيه على  
 ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم ان انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس  
 الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن أمر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر  
 مستفاد منه تامل (قوله وعرق اليهود الخ) قيل ان يختصر قتل اليهود وكسر أصنامهم  
 لا هم حرفوا التوراة وزادوا فيها ونقصوها حتى لم يبق منها الا شذوذة بالخبرون لم  
 يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى أيضا وكان يختصر ملكا قبل البعثة قابضا لمشارك

واحد أو بعضهم  
 ليقين بان يكونوا أنبياء  
 أو بعضهم نعم يلزم أن  
 لا يوجد المتواتر من  
 غير أن يكون رسول  
 ومنه ما منع أن لا يكون  
 مع الجمع الا ضم الظن  
 مع الظن انما يلزم لو كان  
 المجموع نفس كل  
 واحد وليس كذلك  
 انه نفس الأحاد فافيد  
 الأحاد ما لا يفيد كل  
 واحد وكذلك قوله  
 وأيضا جواز كذب  
 كل واحد بوجب  
 جواز كذب المجموع  
 لانه نفس الأحاد سواء

كان المراد بكل واحد كل واحد من الخبرين أو كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل  
 واحد منها لمنع الاجتماع من ذلك ولا مكان حصول الجزم الغير الثابت يصدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين  
 بذلك وجواز كون بعضهم أو المجموع أنبياء ولمنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع انما  
 يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الأحاد وقرق بين كل واحد ومجموع  
 الأحاد ولا يذهب عليك ان هذا الايراد كما قدح في افادة الخبر المتواتر اليقين قدح في تحقق الخبر المتواتر لانه  
 لا يوجد قوم بمنع تواترهم على الكذب ولا علينا ان اشتمل جواب الشارح على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى  
 تفصيل المقام والاخطا بطراف الكلام وقوله كقوة الجبل المؤلف من الشمرات سند للمنع أو تقصير اجمالي  
 بعد التفصيلي



(قوله كالسنية) أي المتسوية إلى سومات هم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق إلى العلم سوى  
الحس كذا في شرح المواقف وفي القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل وذكروا في المواقف المنكري  
البعثة سبع طوائف السادسة منهم من أنكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة إلى الغائبين لأنها لا يمكن  
الابالعلم بأنها بالتواتر واه ١٢٨ لا يفيد العلم أصلا بل الظن وأنه لا يجري في المسائل اليقينية والجواب

ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوله الجبل المؤلف من الشعرات \*  
فإن قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد  
نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود أسكندر والتواتر قد أنكر إفادته العلم جماعة من  
العقلاء كالسنية والبراهمة قد امتنع بل قد تنافوت أنواع الضرورى بواسطة التفاوت  
في الألف والعادة والممارسة والاختار بالبال وتصورات أطراف الأحكام وقد يختلف  
فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات ( والنوع الثاني خبر الرسول  
وبالجملة تخلف العلم دليل العدم ) قوله ربما يكون مع الاجتماع فيه إشارة إلى عدم  
الكنية لكنه كاف في الجواب والتحقيق أن اجتماع الأسباب يقتضى قوة المسبب  
والخبر سبب الاعتقاد

الأرض ومغار بها سمي بذلك لأنه وجد لغيظا عند صنما سمي بذلك (قوله وبالجملة)  
أي مجمل كلام الشارح وخلاصة قوله فتواتره ممنوع أن تخلف وقوع العلم يدل على  
عدم تحققه لأنه قد أسكت لقوله بل لم يبلغ عدد الخبرين إلى آخره على ما نوع ( قوله وفيه  
إشارة ) أي في إتيان لفظ رب سواء كان للتغليل أو للتكثير إشارة إلى أن مخالفة  
حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحدة كما في جميع المواد كما في كل جسم ممكن  
اكن هذا التمسد كاف في الجواب عن السؤال المذكور إذا السؤال المذكور معارضة  
واستدلال على أن الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله أعني قوله وضم  
الظن إلى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله أنا  
لا نسلم ذلك لأنه موقوف على أن يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع  
في بعض المواد فيجوز أن يكون ما ههنا أيضا كذلك ( قوله والتحقيق الخ ) أي تحقيق  
الجواب وحاصله أن اجتماع الأسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب الاعتقاد فإذا  
تعدد الخبر باعتبار تعدد الخبرين قوى الاعتقاد إلى أن وصل إلى العلم وفيه بحث لأنه

بالتفاوت في الألف  
والعادة ما ذكره في  
الطوائف وقال  
الاصنفها إلى الأولى  
في الجواب بالتفاوت  
في تصورات  
الأطراف ولما لم  
يكن رجحان الثاني  
ظاهر أسوى الشارح  
بينهما وتفاوت  
تصورات الأطراف  
كما يمكن أن يكون  
بالوضوح والخفاء  
وهو الذي ذكره  
الاصنفها في يمكن أن  
يكون بحسب المناسبة  
بالحكم وعدمه  
وكلام الشارح  
يعنيهما والتفاوت في  
الألف يمكن أن  
يكون بوجود الألف  
وعدمه وإن يكون  
بالتفاوت مراتب

الألف (قوله والثاني خبر الرسول الخ) أي الخبر في الأمر الديني ولذا قال عليه الصلاة والسلام أنتم أعلم  
بأمردنياكم وخالفه ذو الدين حيث قال في جواب قول ذي الدين أقصرت الصلاة أم نسيت كل ذلك لم يكن قائلا  
بعض ذلك قد كان وصدقه صلى الله تعالى عليه وسلم وأصلح صلاته وأدى ما تركه منها سهوا وفي قول الشارح  
فيما بعد كان صادقا فيما أتى به من الأحكام تنبيه على هذا التيد وقوله المؤيد أي الثابت رسالته إشارة إلى أن المعجز  
دليل النبوة لا زائد على الدليل كما يقتضيه التأيد وقوله المؤيد ما اسم فاعل أو متغول وتعريف الرسول أماته يعرف

الرسول من الانسان لانه المقصود بالبيان أو الرسول مختص في لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاق لغوي وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي متساويين ليتحضر الخبر الصادق في القسمين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة متحصر في القسمين لان نيتا رسول على ان تفسير اسباب العلم للخلق باسبابه للملك والجن والانسان ياتي عن هذا التصخيص لكن في تفسير القاضي ان الرسول من بعثه الله بشريعة محددة يدعو الناس اليها والنبي يبعثه ومن بعثه الله بشريعة من قبله كانبيا بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماء ائمة بهم فالنبي اعم من الرسول ويدل عليه انه عليه الصلاة والسلام مثل عن الانبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا قليل فكلم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جمعا غفيرا وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول ١٢٩ من ياتيه الملك بالوحي والنبي يقال

له ولن يوحى اليه في المنام هذا كلامه وأورد على اشتراط الشريعة المجردة بان اسمعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضي وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثة أضغاف الكتب الا واحدا فان الكتب مائة وأربعة ويرد على

( المؤيد ) أي الثابت رسالته ( بالمعجزة ) والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق

وأما وم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي ( قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق

ان أراد به اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محال لا متناع التوارد فيها وان أراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم أنه يوجب قوة السبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لتفاوتهما رجحانا ومحصل بجميع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبق احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر ( قوله وأما وم الكذب الخ ) جواب سؤال مفدر كانه قيل كيف يكون الخبر المواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على افادته كليهما فكل خبر طرفان يؤكده ان بطرفي الخبر السابق فلا يحصل قوة السبب المقضى الى العلم أصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل وأما الخبر فوجه الصدق فان قولنا

( ٩ عقائد ) التميز بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما لا يحكم وأخرج الزبور عنه ويمكن أن يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بانه يحتمل شركة رسل في كتاب ألا ترى ان هرون كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من أجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالتامة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه الصلاة والسلام على التفسير بمن له شرع مجدد بمثل ذلك بان يقال يحتمل أن يكون شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام شريعة بطريق وحي مجدد اليه وأورد على تعريف الرسول والنبي على ما عرفه الشارح به خروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا ياتي منه التبليغ وأجيب بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممنوع أقول يمكن جعل ما ذكره الشارح تعريف الرسول بالمعنى الاخص بان يقال الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه الى من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه



تبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم

تبليغ الاحكام (ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي لكن الجمهور رافقوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم اعم

زيد قائم يدل على ثبوت القيام زيد ضرورته موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن اللفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل أن لا يكون مدلوله متحقيقا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من أن كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل (قوله تبليغ الاحكام الخ) قال المحقق الدواني هذا لا يشمل لمن أوحى إليه فيما يحتاج اليه الكمال في نفسه من غير أن يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكفأ انتهى وجه التكفأ هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على أنه بعد تسليم كونه نبيا لا نسلم أنه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه أنه قال أيها الناس هاموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم لا يخرجون الا عن ادبيات التي هي رأس الاحكام ورئيسها (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) دفع لما قيل من أنه يخرج عن التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقريب دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكونهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من أنه أو رد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام أمر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل من قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم (قوله وهو بهذا المعنى يساوي الخ) هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قول وقد يشترط فيه الخ فانه يشبه منه أنه غير مرضي عنده (قوله لكن الجمهور الخ) اعلم أنه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انها متساوية وان فكل نبي رسول وكل رسول نبي لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه أنبا للخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم النبي اعم لان الرسول اما صاحب كتاب أو شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب أهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول اعم وعرفوه بانسان أو ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص

و يؤيده قوله تعالى \* وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على أن عدد الأنبياء أزيد من عدد الرسل فاشتراط بعضهم في الرسول الكتاب واعتراض عليه بأن الرسل ثلاثة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم إلا أن يكتفى بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن أن يقال يحتمل أن يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة

بالإنسان (قوله ويؤيده قوله تعالى الخ) وجه التأيد أن العطف يدل على المغايرة فإما أن يكون الرسول مبايناً للنبي أو مساوياً أو أخص أو أعم لا جائز أن يكون مبايناً للحقيقة كما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولاً نبياً ولا أن يكون مساوياً أو أعم لأن نفي أحد المتساويين وكذا الأعم يستلزم نفي المساوي الآخر والأخص فلم يحتج إلى ذكر النبي بعده فتعين أن يكون أخص وفيه بحث لأنه يجوز أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز أن يكون ذكره للاهتمام بنفيه ألا ترى أن تحقق الخاص مستلزم لتحقيق العام مع أنه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى \* واذكر في الكتاب موسى أنه كان مختصاً وكان رسولاً نبياً وفي قوله تعالى \* واذكر في الكتاب اسمعيل أنه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبياً \* ولاجل هذا قال المحشي ويؤيده دون يدل عليه (قوله وقد دل الحديث الخ) تأييد ثان لكون النبي أعم روى أنه عليه السلام سئل عن عدد الأنبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفاً وقليل كم الرسل منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جماعة كذا في تفسير القاضى (قوله فاشتراط الخ) أي إذا كان النبي أعم فاختلوا في بيانهم فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فإنه يجوز أن يكون بالوحي وبالأطعام وبالتنبيه في المنام (قوله والكتب مائة وأربعة الخ) روى أنه عليه السلام سئل كم أنزل الله من كتاب فقال مائة وأربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى هيثم خمسون صحيفة وعلى إدريس ثلاثون صحيفة وعلى إبراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام التوراة والإنجيل والزيور والفرقان (قوله اللهم إلا أن يكتفى) هذا ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول أن يكون معه كتاب سواء أنزل عليه أو على من قبله لكن يكون عاملاً بالكتاب وفيه ضعف لأنه لا يساعده التعلل ومجرد الاحتمال لا يكفيهِ ولذا قال اللهم (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بأنه يجوز أن يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فاتها نزلت مرة



(قوله والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة أعني فعل خارق للعادة أو ما ينوب منابه من الترك بقوله أمر فوضع الامر التامل للنعل والترك موضع الفعل وما ينوب منابه فان تعجزا الغير كما يكون باقدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خالق القدرة فيمن يعارضها لان يأتي بمقدور كان يقول المدعى معجزتي اني اضع يدي على رأسي ولا تتمكن من ذلك وقوله خارق للعادة احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى ١٣٢ الرسالة فانه أمر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لسكون

والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى (وهو) أي خير الرسول (بوجب العلم الاستدلالي) أي الحاصل بالاستدلال

وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها النزول عليه أولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورد المولى الاستاذ سلمه الله تعالى بان اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي واعمل الشارح اختار ههنا المساواة لينحصر الخبر الصادق في نوعيه ويمكن أن يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله أمر خارق للعادة الخ)

بمكة ومرة بالمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني لكن فيه أيضا ما سبق من أن مجرد الاحتمال غير كاف في باب المرويات (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب أننا لسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه أولا (قوله واشترط بعضهم الخ) عطف على قوله فاشترط بعضهم الخ يعني اشتراط البعض الشرع الجديد في الرسوا وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قد يكون بتقرير شريعة من قبله (قوله ورده المولى الاستاذ بان اسمعيل عليه السلام كان من الرسل) كما قال الله تعالى في حقه وكان رسولا نبيا مع أنه لا شرع جديد إلا لان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدعي ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان أولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (قوله لينحصر الخبر الصادق في نوعيه) اذ لو خص الرسول بكون خبر الله خارجا اذ ليس بمواتر ولا خبر الرسول (قوله ويعتبر الحصر بالنسبة الخ) فان الخبر

ليس خارقا للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاولي أن يقول أريد به لان المريد هو الله تعالى وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تامل وأورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معسلا بالعرض وأجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالة على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد القائده بالقطر ولا يخفى ان الملازم حينئذ ان يقال قصد به صدق

من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما أريد به اظهاره لا الاظهار الا انه أدرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وهذا اندق كرامات الولي عدت معجزة لنبه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه ويكشف به صدقه فقد الله تعالى به صدقه وقد يحجب بان عدها بمعجزة على سبيل التشبيه وأورد سحر النبي ودفعه ظاهر لان الله لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخاق مع دعوى النبوة فيه السد

قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب  
بحكم العادة في دعوى الرسالة ولا تقض بالقرضيات وأيضاً اظهر الشيء فرغ وجوده

الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في التواتر وخبر الرسول لكن يأتي عن هذا  
التخصيص تعميم الخلق في قوله وأسباب العلم للخلق ثلاثة (قوله قيل عليه يدخل فيه  
سحر المتنبى الخ) حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعى النبوة  
وليس ينسب فانه يصدق عليه أنه أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعى النبوة  
والاولى أن يقول يدخل فيه خارق المتنبى وليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على  
يد الكاذب على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه مباشرة الاسباب  
وحاصل الجواب الاول ان خارق الامر الخارق على وفق ما ادعاه على يد الكاذب  
في دعوى النبوة ممتنع عادي من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه لا يظهر  
صدق النبي فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى  
فظهر الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبى محال وهذا الجواب مبني على  
ما تقرر عندهم من أن الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة  
لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهار الصدق ولا يخلقه  
على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه القاضى الجلبى  
من أنه مبني على ان جميع الممكنات صادرة بارادة الواجب من غير واسطة فانه ان تم  
والافلاواتما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على  
يد المتأله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله ويرد عليه الارهاص  
ظاهرا والاهانة وهو ان يظهر أمر خارق للعادة على يد المتنبى على خلاف ما ادعاه لانه  
خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس بمتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق  
مسئلة الكذاب انه دعا لاورفصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد فيه من قيد  
على وفق ما ادعاه الا أن يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل  
غيره تعالى اولاً لانه شرط في المعجزة أن يكون فعله تعالى وحينئذ لا يرد شي مما  
ذكر (قوله ولا تقض بالقرضيات) يعني ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبى لا  
يصير تقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لا يمكن أن يقال  
يمكن أن يكون انسان ليس بناطق رداعلى تعريفه بالحيوان الناطق (قوله وأيضاً اظهر  
الشيء فرغ وجوده الخ) يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبى فهو  
خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى الخ لان اظهار الصدق فرغ

والا لكان مصدقا  
للكاذب وهذا  
الجواب اولى مما قيل  
ان السحر ليس خارقا  
للعادة بل من قبيل  
ترتيب الاثار على  
اسباب كلما باشرها  
أحد ترتب عاينها ان  
يخلق الله تعالى اياها  
لانه لا يندفع به  
التباس المعجزة  
بالسحر بخلاف هذا  
الجواب فلذا لم يلتفتوا  
اليه لالا هم لم ينتبهوا  
على انه ليس خارقا  
للعادة كما ظن وقد  
احترز بقوله من  
ادعى النبوة خارق  
للعادة يظهر قبل  
دعوى النبوة ومنه  
الارهاصات وهي  
ما ظهرت قبل وجود  
الانبياء لقرب زمان  
وجودهم والارهاص  
بناء البيت فكانها  
بناء بيت النبوة



واسحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطبق القوم عليه لانه مما يترتب على أسباب  
كلماتها أحدها خلقه الله تعالى عقيبها البتة فيكون من ترتيب الامور على أسبابها  
كلاسهال بعد شرب السقمونيا ألا ترى ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالأدوية  
الطبية غير خارق \*

وجودة ولا صدق في مادة النبيء فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على  
هذا يقطع الالتباس بين المعجزة وسحر النبيء لان كلا منهما أمر خارق للمادة ظهر  
على يد مدعى النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر متشكك  
فيتموت مادوا الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق  
بينهما بان يقدر الله تعالى غيره على معارضة النبيء عند التحدي بخلاف المعجزة لثلاث  
يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا يظهر قسامة ما قاله الله فعل اجابي من أنه يرد عليه ان  
هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل  
فان من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك  
الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم  
الدور لا نالا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى  
صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالمعجزة عن اتيان مثله عند  
التحدي تأمل ( قوله والحق الخ ) أي الحق في الجواب ان السحر ليس أمرا خارقا  
للمادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهرباء  
ليس أمرا خارقا للمادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر أمر لم  
يعد ظهور مثله عن مثله وهذا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة بترتيب  
علمه اذ لك بطريق جبري العادة الالهية وما قيل من أنه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر  
على هذا التقدير مدفوع عما مر من أنه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا  
مدخل لمباشرة الاسباب فيه بخلافه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر  
فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب بخلافه على يد كل من باشره عادة قال المناضل المحشي  
والحق ان السحر قد يكون من الخارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة  
للشخص كالوقت والمكان ونحوها انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من  
الخوارق ان يكون جميع شرائطه متقدرا بل يكفي ان يحصل بعدمباشرة الاسباب  
سواء كانت مقدورة أولا والا لزم ان تكون حركة البطش أيضا من الخوارق لتوقفه  
على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للشخص بقى شيء

(قوله أي النظر في الدليل) الأولى تفسيرا لاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال بالنظر في الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية أو الملاحظة اللازمة للحركتين وأدرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص أو على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليل لم يتوصل به على ما قيل أو هو بمعنى الامكان الخاص وقائده ما ذكر مع التنبيه على ان دليلا ما لا يجب أن يتوصل به بل الوصول الى العلم بخالق الله تعالى العلم ١٣٥ غريب الاستدلال والدليل معنى عام وخاص فالاول

يشمل الامارة والثاني يقابها ويمكن حمله على أيهما شئت أما حملة على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما في المواقف من ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة وأما حملة على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه ياتى حينئذ قوله بمطوب خبري الخ الا أن يحمل قرينة على انه أريد

### أي النظر في الدليل وهو الذي

فان قلت كرامة الولي معجزة لبيده ولا يقصد به الاظهار وان لم قلنا ان القوم قد عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزات حقيقية

وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبى بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الانسحاب الى الجواب الاول من أنه لا يظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا أهمل القوم هذا الجواب لانهم لم يفتنوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبى مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا (قوله فان قلت كرامة الخ) انتفاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان المقصود من خارق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان يدل على صدق النبي أيضا باعتبار انه حصل للولي هذه الكرامة بتابعته وما قيل في الجواب من أنه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست بعمله بل المراد ان يكون ذلك العمل دالاعليه ولا شك ان كرامات الولي تدل على صدقه وينكشف به صدقه فقيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعى النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له تامل (قوله قد عدوا الارهاصات الخ) جمع الارهاصات وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تاسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا أسسته (قوله على سبيل التشبيه) متعلق

بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور أو لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين وقوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم منزلة اجنس للمعرف والدليل وقوله بمطوب خبري يخرج المعرف وقوله بصحيح النظر فيه يقتضي أن يكون الدليل المتقدمين لانهم الاذان يقع النظر فيهما على أن الدليل عندهم العالم مثلاً فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في أحواله فخرجت المتقدمان وظاهر عبارة شرح المواقف أن المتقدمين ليستا دليلين لكن فيهما نظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم أن يكون حاله ولا يلزم أن يكون العالم الموضوع لتقديمه من جزء المرتب الذي وجدته صاحب الحدس وانتقل منه الى مطوب خبري دليل



لانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حالة الى مطلوب خبري لان قيد الحيشية التي تخرجه معتبرة في التعريف فتاه  
(قوله وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر) أسقط القول عن التعريف والمشهور قول دؤان لا غيب  
المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجار أنسب بالمؤلف ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي فحم  
التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يتناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف الملقوظ يستلزم القول المعقول بواسطة  
ان الملقوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمج لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام  
في الواقع لا في العلم اذ لا استلزام ١٣٦ فيه في غير الشكل الاول ولا يلزم من القول الملقوظ وان يستلزم

يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف من قضايا  
يستلزم لذاته قولاً آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع

(قوله يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل  
ملا ضرورة في طرفي التوصل أي يجوز أن يتوصل وأن لا يتوصل ولك أن تأخذ  
امكاناً ما من جانب الوجود أي لا ضرورة في عدم التوصل (قوله يستلزم لذاته)

بالكرامات أي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار أنه صدر عن  
الولي بسبب متابعة النبي فكأنه صدر عن النبي والغليب متعلق بالارهاصات  
أي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها (قوله هو الامكان الخاص) يعني أن  
الظاهر أن يكون هذا الامكان متصوراً على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل  
بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري  
أي يجوز أن يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وأن لا يتوصل لان أصحاب هذه  
التعريف أهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق  
جري العادة وليس بضروري فاقاله الفاضل المحشي أي يجوز أن يتوصل وان  
لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز أن يتوصل به الى العلم بوجود الصانع  
وان لا يتوصل وأما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافي  
الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى  
(قوله ولك أن تأخذه امكاناً عاماً) أي ولك أن تأخذ الامكان العام المقدر

العلم بالقول المعقول  
تحقق قول آخر لان  
التعقل لا يستلزم  
التحقق نعم يمكن أن  
يقال المراد باستلزام  
القول الملقوظ قولاً  
آخر استلزام مدلوله  
فيكون وصف اللفظ  
بالاستلزام من قبيل  
وصف اللفظ بحال  
معناه على المسامحة  
المشهوره ولك حينئذ  
ان تريد بالقول الآخر  
أيضاً القول الملقوظ  
وان اشتر ان القول  
الآخر لا محالة محمول  
على المعقول اذ اللفظ  
بالدليل لا يستلزم  
التلفظ بالمدلول ويرد

عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون أرباب الكلام فلا يتناسب قوله وقيل لانه بشرح  
بأن القائل من أهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل هو تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الد  
بالمعنى الاخص الا أن يقال هذا التعريف أخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف البرهان على ما ح  
شارح مختصر ابن الحاجب وأيده الشارح بانه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وأ  
أسقط لتلايقناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص قيل  
تذكر ضمير لذاته تذكر ان للصورة مدخل في الاستلزام وان المستلزم هو أمر وجداني ونوقش بان المستلزم لل  
الآخر بحسب الواقع ليس الا لقضايها اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل من الترتيب وليس أمر امتح  
كالقضايا وليس بشي لان كلية الكبرى واجباب الصغرى مثلاً من دواخل الهيئة وهي أمور متحققة داخ

انما لم يقل لذاتها اشارة الى دخول الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف يعنى المعقول  
والمفهوم مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول

بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري  
سواء كان التوصل به اليه ضروريا ام بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء  
او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة  
كما هو مذهب أهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة قال سيد المحققين قدس  
سره في حاشية شرح المختصر المضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل  
من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا  
بان لا ينظر فيه أصلا ولواء اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه أحدا بدا  
وقيد النظر بالصحيح أى المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن  
التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آله وان كان قد يفضى اليه فذلك اقضاء  
اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فالويل بقيده وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها  
اذ لا يمكن التوصل بكل نظريته او لو أريد على الاطلاق أى نظر ما لم يكن هناك تنبيه على  
افتراق الناسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطالب بالخبري لاخراج القول  
الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مخصص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب  
أى اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف  
مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثانى أعنى قوله قول مؤلف من أقوال الخ مخصص  
به اذ لا استلزام فى الظنيات فى نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شىء يستفاد منه  
لا تنفائه مع بقاء سببه الذى يتوصل منه اليه وأما حمل الاستلزام على العقلى بمعنى أنه  
متى وجد فى الذهن وجد الا تخريفه ليدخل الامارات فى التعريف أيضا فهو  
مخالف لما ذكره الشارح فى حواشى شرح المختصر المضدي من أنه لا استلزام بين  
الظن وما يوجبه (قوله انما لم يقل لذاتها الخ) يعنى فى ايراد الضمير الواحد المذكور الراجع  
الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف اشارة الى أن للصورة الحاصلة  
بعده ترتيب المتقدمين مداخل فى استلزامه النتيجة ولا يخفى أنه ان أراد بالاستلزام  
الذاتى امتناع الاتفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب  
الحكماء والمعتزلة وان أراد امتناع الاتفكاك فى الجملة سواء كان عقليا أو عاديا يصح  
على رأى الاشاعرة أيضا والمراد بقوله لذاته أن لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية  
كافى قياس المساواة أو لازمة لاحدى المتقدمين بطريق عكس التقيض و باقى القيود  
ظاهرة (قوله فان قلت التعريف الخ) يعنى ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل

في الزعم حتى لو انشئت  
لم يستلزم القضا يا قولاً  
آخر



## هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع

قلت بل يستلزم بناء على ان التلغظ يستلزم العقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا في القول الاول وأما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول (قوله هو العالم) هذا الحصر مبني على ان المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه

بانه مؤلف من أقوال يشمل الدليل الملقوظ والمعقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا ظهرا ان لا حاجة الى أن يقال أي يجب أن يعمها بناء على ان الملقوظ من مواد المعرفة كالمعتول ولا يرد أيضا ما قيل ان الاولى أن يقول بدل التعريف المعرفة بالفتح وما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقلي دون اللفظي فعمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصود المحشى ليس ان يعرف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظي والعقلي بل المراد ان تعميمه كيف يصح (قوله قلت الخ) حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم العقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة للاحظة ذلك العقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الا احضار ذلك العقل في الذهن فالملفوظ المستلزم ههنا هو المعاني الا أنه في قالب الالتقاط فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولاً آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزومه العلم بمطلوب خبري غاية ما في الباب أن يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملقوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل لندمة أجنبية اذ ليس عقل الملقوظ الانعقل معانيه فليس ههنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكره في (قوله هذا في القول الاول) أي هذا التعميم والشمول للملقوظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور في أول التعريف الذي هو دليل وأما تلفظ القول المذكور في آخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والاظهر أن يقال هذا في المواقف وأما القول فهو مختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملقوظ مجاز باعتبار دلالة على ما هو الدليل في الحقيقة أعني المعقول (قوله هذا الحصر الخ) أي الحصر المستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبني على أن يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر في أحواله وصفاته بان يطالب من أحواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب انبائه حاصل للمحكوم عليه ويترتب

وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر

حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى أنه خلاف الظاهر والاصطلاح فاتهم  
يقسمون الدليل الى مفرد وغيره ( قوله هو الذي يلزم من العلم به )

( قوله وأما قولهم  
الدليل هو الذي يلزم  
من العلم به العلم بشيء  
آخر ) المراد  
بالموصول الكاسب  
لاشتماران الدليل  
هو الكاسب فلا ترد  
أمر يلزم من العلم به  
العلم بشيء آخر من  
غير نظر والمراد  
بالعلمين هما التصديقان  
نخرج المعرفة وفيه  
ما عرفت أو اليقينيات  
وأورد عليه خروج  
ماعدة ما هو على  
طريقة الشكل الاول  
والقياس الاستثنائي  
ويمكن دفعه بأن المراد  
لزوم العلم منه بعد العلم  
بوجه الدلالة وعلى  
هذا لو أريد باللزوم  
في التعريف الثاني  
اللزوم في العلم ثم  
و يكون أوفق بكون  
هذا التعريف أوفق به

مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه والثاني من الوسط والحال المطابق اثباته  
ويحصل منهما المطلوب الخيري وأما اذا كان المراد بالنظرفيه ما يعم النظر في أحواله وفي  
نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ أن يكون المقدمات الغير الماخوذة  
مع الترتيب أيضا دليلا لانه يمكن أن يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بأن يرتب  
ترتيبنا صحيحا مستجما لشرائط الانتاج الى المطلوب الخيري وأما المقدمات الماخوذة مع  
الترتيب فلا يصدق عليه التعريف أصلا اذ لا معنى للنظرفيه كذا حققه السيد السند  
قدس سره في حاشية شرح المختصر المضمدى وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد  
ما زعم الفاضل الجلي في حل قوله حتى يلزم ككون المقدمات أي كون المقدمات  
المرتبة أو ترتيبها دليلا ( قوله حتى يلزم كون الخ ) متعلق بالنفي لا النفي ( قوله لكن لا يخفى  
أنه خلاف الظاهر الخ ) يعني لا يخفى أن كون المراد من النظرفيه النظر في أحواله فقط أنه  
خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل أن يكون في نفسه كما هو المتبادر من النظرفيه وخلاف  
الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور  
يكون مختصا بالمتفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذي ذكره  
الشارح وأجيب بأن الحصر في قوله هو العلم ليس حقيقيا بل بالاضافة الى مثل قولنا  
العلم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العلم  
أي ليس قولنا العلم حادث وكل حادث فله صانع يعني المقدمات الماخوذة مع الترتيب  
فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير الماخوذة مع  
الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان محجة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظرفيه ما يعم  
النظر في نفسه فلا يصح حينئذ الحصر الاضافي أيضا اذ يلزم أن يكون مثل قولنا العلم  
حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول أيضا أقول ان أراد انه  
يلزم أن تكون المقدمات الماخوذة مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا  
معنى للنظرفيه وان أراد انه يلزم أن تكون المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم  
مسلّم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات اللزومية مع الترتيب  
تأمل وللفاضل الجلي في هذا المقام مقال لا يعاب به قال الفاضل المحشي الحصر هنا اضافي  
بالنسبة الى المقدمات الماخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل



المراد من العلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى الحدود  
والملزوم بالنسبة الى اللازم وبلزومه من آخر كونه ناشئا وحاصلا منه كما هو مقتضى  
كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء فتخرج القضية الواحدة  
المستلزمة لقضية أخرى بديهية أو كسبية

ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذا لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه  
انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور  
عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا  
والاشاعة ينكر ونه على مامر (قوله المراد بالعلم التصديق الخ) بمعنى ان العلم من  
الاتفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد هنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهي ان  
المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطاق الا على الموصول الى التصديق والقرينة اذا دلت  
على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعارف  
بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم  
تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلبى من ان مثل هذه  
القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاختصاص  
وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا  
الاغراض ناشئ من عدم الفرق بين الاعم والمشارك وليس هنا تخصيص الاعم بل تعيين  
المشارك وهو جائز امل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن ايضا بناء على انهم  
قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للإشارة ايضا (قوله وبلزومه الخ) عطف  
على قوله بالعلم أى المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الاخر حاصلا منه بان يكون علته  
بطريق جرى العادة أو التواليد أو الاعداد فخرجت القضية الواحدة المستلزمة علمها  
للعلم بقضية أخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت  
بديهية أو كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية أو كسبية إشارة الى عدم  
كون العلم بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهية أو بالنظر ولم  
يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالواحدة فان كل قضيتين فرضتا يستلزم العلم  
بهما العلم باحدهما من غير ان يكون علته لاحدهما فهما خارجتان ايضا بهذا التقيد واما  
القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بعيد اعتبار الملزوم بين العلمين اذا الملزوم ههنا انما  
هو بين المعلومين بحسب الصديق لا بين العلمين لانا عقل القضية مع الغفلة عن عكسها قال  
الفاضل المحشى فيه بحث لا نأذار أينما شخصا أسودنا شكل مخصوص فانا نحكم أولا  
بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يافا واسودنا فانا نحكم

لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير  
الشكل الاول وبين علم النتيجة لا يتنا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم  
والخفاء بعد الوجود

اولا بمقاومته الاسد ثم تخكم ثانيا بشجاعته وأمثال ذلك لا بعد ولا يحصى ولا شك ان  
العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصل من العلم بالقضية الاولى فلا  
يخرج أمثال ذلك من التعريف الا بان بتبريد النظر فيه على ما يدكره في قوله اللهم  
الا ان يراد الخ اتمى أقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصل من العلم بالقضية  
الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية أخرى وهي كل أسود موجود وكل من يقاوم  
الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية  
أصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وأيضا يرد عليه الخ وان كان بطريق  
النظر فهو من أفراد الدليل لعدم خروجها المطلوب (قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل  
الاول الخ) يعني وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن نقضه  
جما بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات  
على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب  
الصدق في نفس الامر لا يتنا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان  
لا يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم  
ولا لزوم فيه والا لا تمتنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتائجها كالمثلث لا يتحقق بدون  
تساوي زواياه الثابتين والحاصل ان التلازم يتبع انفكاكه عن اللزوم يتنا كان أو غير  
بين والفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما أورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين  
هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط  
لا يستدعي الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللازم لما كان قسما من  
اللازم والجواب عن النقض المذكور ان تقطن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل  
شكل فلما يلزم من العلم به بعد تقطن كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق اللزوم  
في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها  
على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر  
العضدي ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه  
الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان  
كلا الامرين منحصرفي الشكل الاول فنلاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على



فبالتالي أوفق أما كونه موجبا للعلم فلا قطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده

وأبضا يرد عليه المقدمات التي تحدث منها النتيجة وهي بعينها واردة على التعريف الثاني اللهم الآن يراد بالاستلزام والضرورة ما يكون بطريق النظر يقربينة أن التعريف للدليل (قوله فبالتالي أوفق) لكن يمكن تطبيقه على الأول فإن العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بانصناع ولا يذهب عليك أن هذا شامل للمقدمات بخلاف الأول على ما أخذ الشارح والعلم لا يوافق الخاص في باب التعريف

الأول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين (قوله وأبضا يرد عليه الخ) يعني يرد على هذا التعريف وكذا على السابق أعني قوله مؤلف من قضيتين الخ أهمها غير مانعين لصدقهما على المقدمات التي تلزم منها النتيجة بطريق الجدس وهو أن نجد المبادئ المرتبة في الذهن فنتنقل منها إلى المطلوب بسرعة مع أنها ليست بدليل لأنه مختص بماتع فيه الحركة أعني الحركة من المطلوب إلى المبادئ الغير المرتبة ثم منها مرتبة إلى المطلوب (قوله اللهم الآن يراد الخ) فحينئذ لا تنفاض بينهما فقد النظر فيه لأنه عبارة عن الحركتين المذكورتين والحركة الثانية مفقودة في الجدس وإنما قال اللهم إشارة إلى ضعفه لأن الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرفة قرينة على تخصيص المعرفة غير معقول نعم أنه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا لكن بقي شيء وهو أن الإيق بالبيان أن يذكر المحشى أولا إن المراد بالضرورة من آخر كونه ناشئا الخ ثم يذكر المراد بالعلم التصديق لأن الضرور مقدم في الذكر على العلم ويخرج الضرورات التصورية والتصديقية بالنسبة إلى لوازمها بقيد واحد (قوله فبالتالي أوفق الخ) لأن لزوم العلم بشيء آخر من غير أن يتوقف على أمران هما من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب (قوله لكن يمكن تطبيقه على الأول الخ) يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الأول على ما يشعر به إيراد صيغة أفعال التفضيل بأن يقال المراد بالضرورة الضرور بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في أحواله يستلزم المطلوب الخبري فإن العلم بالعالم من حيث الحدوث بأن يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بأن العالم له صانع (قوله ولا يذهب عليك الخ) حاصله أنه على تقدير إرادة الضرور بشرط النظر لا يحصل التطبيق أيضا لأن هذا التعريف أعني ما يلزم من العلم به الخ على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة أو مرتبة بخلاف التعريف الأول على ما أخذ الشارح من أن

(قوله فلا قطع بأن من  
أظهر الله المعجزة  
على يده

تصديقه في دعوى الرسالة الخ ( لا حاجة الى قوله تصديقه ) ١٤٣ لا ندراج في المعجزة ومعنى قوله

واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا  
واذا كان معلوم

الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم آتى به مالم يعلم فيجب أن يؤول

قوله كان صادقا فيما آتى به من الاحكام أيضا بذلك لينكر

الارسط والمراد بما آتى به من الاحكام التبليغية كما يشعر به

قوله آتى به وقيل هي المبادرة من الاحكام وبهذا

ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام التبليغية

لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة واما في غير هذا فلانه

ثبت بالدلالة القطعية عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا

وذلك لما مر من أمر ذي البدين وقوله أتم أعلم بامور دنياكم

ويجب تخصيص ما آتى به بما آتى به عمدا لاسهوا على

ما عليه الجمهور خلافا للاستاذ ومن تبعه والظاهر ان خير الرسول في افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال

تصديقه في دعوى الرسالة كان صادقا فيما آتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلال

وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم الاول ( قوله تصديقه ) يريد أن الخارق الدال على الصدق هو الذي قصده التصديق واما ما يظهر على يد مدعي الألوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالدلالة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره ( قوله كان صادقا فيما آتى به من الاحكام )

المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف أعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة التعريفين أن يكونا متساويين وهما ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة قد قصر النظر فلا تكن من الناصرين واما

قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص ( قوله وتخصيصه مثل الاول الخ ) جواب سؤال مقدر بان يقال المراد أنه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد من اللزوم اللزوم بشرط

النظر في أحواله ولا شك انه حيث لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا

قرينة ظاهرة للدلالة على ارادة اللزوم بشرط النظر في أحواله في تخصيصه بالظن في أحواله فهو تكلف في التكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام ( قوله والصواب تعميم الاول الخ ) يعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر

في نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح أيضا ولذا حكم بان التعميم صواب ( قوله يريد أن الخارق الدال الخ ) المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقه

أي يريد الشارح من قوله تصديقه الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي أظهره الله تعالى على يده قصد امته اظهار صدقه عند الخلق أما الخارق الذي لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد المأثلة فانه لم يقصد به اظهار صدقه

لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لما قاله بل قصده الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاده كالخارق الذي يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصده اهانته فان قيل من أين يعلم انه

قصده التصديق أم لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر امر خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم انه قصده اظهار التصديق واذا قد شئ من ذلك بان لا يكون خارقا أو

ما عليه الجمهور خلافا للاستاذ ومن تبعه والظاهر ان خير الرسول في افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال



فلتوقعه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر  
هذه أšanة فهو صادق ومضمونه واقع

اذلوجاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة هذا خلف هذا في الامور التبليغية وأما  
في سائرهما فالوجه في ايجابه للعلم بها وهو انه ثبت بالدلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا  
يكون كاذبا (قوله فلتوقعه على الاستدلال) قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج  
الى ترتيب هذا النظر

لا يكون موافقا أولا يكون على يد مدعى النبوة علم أنه لم يقصده التصديق (قوله اذلوجاز  
كذبه الخ) هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث قال اجمع أهل  
الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة  
على رسالته كما في الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذلوجاز علمهم

(قوله والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا هو الظاهر ويحتمل أن يراد بالعلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به إلى الاستدلال المستفاد من الاستدلال والمقصود به الرد على من أنكر إفادة النظر العلم مطلقا كالسمنية أو في الالهيات كالمندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله تعالى عليه وسلم استدلالا لئلا يعتري الشك في كون خبره من أسباب العلم وحاصل الرد أن التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري ولا يرد عليه ما أورد على توجيه الشارح من أن هذا كلام يستغنى عنه بما سبق من أن خبر الرسول يوجب العلم الاستدلال وأنه لا اختصاص لهذا من الاستدلالات بالحاصل من خبره فلا وجه للتخصيص والاقرب أن يقال إن مراد المصنف قر به من ١٤٥ الضروريات في قوة التيقن

وكال الثابت وكأنه  
إشارة إلى ما يقال أن  
الأدلة العقلية مستندة  
إلى الوحي المفيد حق  
اليقين وإلى التأيد  
الالهي المستلزم لكمال  
المعرفان المنزه عن  
شائبة الوهم بخلاف  
العقليات الصرفة  
فإن العقل يعارضه  
الوهم فلا يصفو عن  
كدر هذا واعلم أنه  
ليس في كلام  
الشارح ما يفيد أنه لم  
يحمل كلام المصنف  
على هذا الأقرب  
وقوله فهو علم بمعنى

(والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول (أيضاهي) أي يشابه (العلم الثابت بالضرورة)  
كالمحسوسات والبدهييات والمتواترات (في التيقن)

وأجيب بأن تصور الخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره أيضا بالواسطة

الدين الرومي وحاصل كلامه أن خبر الرسول من حيث أنه خبر من غير أن يلاحظ معه حال الخبر يحتاج في إفادته العلم إلى الاستدلال بأنه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق أما على تقدير ملاحظة حال الخبر معه بأنه رسول وأنه خبر الرسول فإيجابه العلم يدهي غير محتاج إلى ترتيب المقدمات فإن من سمع قوله عليه السلام اليقينة على المدعى واليمين على من أنكر وعلم أنه خبر الرسول يحصل له العلم بضمونه بدون أن يحتاج إلى استحضار بينك المقدمتين بخلاف ما إذا سمعه ولم يعلم بأنه خبر الرسول أو لم يلاحظ هذا الوجه فإنه يحتاج إليه (قوله وأجيب الخ) حاصله أن تصوير الخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بأن هذا الخبر ادعى الرسالة وأظهر المعجزة وكل من هذا شأنه فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا أيضا على الاستدلال بالواسطة لأن الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور خبره بأنه رسول وتصور الخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء وقال الخبر في كونه صادقا يتوقف على الاستدلال فيكون إفادته

(١٠ عقائد)

الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد أنه لم يقصد ذلك بناء على أنه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت إذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم ويحتمل أن يكون مقصوده أن العلم في قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بمعنى أخص مما سبق لأنه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقا في الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضروري أيضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قوله في التيقن) أي عدم احتمال التيقن والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فسر التيقن بما لا يلائمه والثبات بما لا يلائمه ولم يقصد إخراج شيء عنهما عن كونه معنيا عن الآخر حتى يتجه أن تفسير التيقن بعدم احتمال التيقن يوجب اغناءه عن الثبات ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يعني عن الثبات لأن الثبات يعني عن ذكره الموجب للتكلف قال تكلف لا يعني ولا يسمن على أن



والكل غاط لا تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا

العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلال ما حصل بالاستدلال لا ما توقفت عليه والالزم ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا قال الناضل الحشوي فيه بحث لان تصور الخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكره في شرح المواقف انتهى اقول المذكور في شرح المواقف ان ادعى ان ظهور المعجزة يقيد علما بالصدق وان كونه مقيداته معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم باقائه خبر وري دأى وكون اقافته الدليل معارفا بالضرورة لا يقتضى ان يكون العلم بالمدلول خبر وري او انه يجب ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية أو عينية وهو يؤكده الاستدلال من الدليل فكيف زعم منه دلالة على كونه حاصلا بالضرورة (قوله والكل غاط الخ) أى السؤال والجواب غاط لان تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بانه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصور ديان خبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة أخرى أعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز أن يكون خبر الخبر بررسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلاليا موقوف على استحضار المقدمتين أى هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق (قوله نعم تصور الخبر الخ) بيان لما غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث أنه خبر صدر عنه قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول أو من قبل نفسه استدلاليا محتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان أنه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرق بين العنوانين فغلطا ألا ترى أن تصور خبره عليه الصلاة والسلام بان عذاب القبر حق من حيث أنه خبره بدون ملاحظة أنه مبلغه مفيد للعلم الاستدلاليا وموقوف على استحضار تبين المقدمتين ومن حيث أنه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنائص يجعل صدقه بديهيا ويقيد العلم بالضرورة من غير احتياج الى الدليل قال الناضل الحشوي ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك

المقصود بالمبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التفليد وبهذا اندفع أيضا ما سبق من أنه مستغنى عنه بعد دعوى أنه يوجب العلم الاستدلاليا وأنه لا وجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلاليا ولا يخفى ان قوله في التيقن مسامحة لأن التيقن صفة المعلوم لا العلم

لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم  
الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتأمل

لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى منزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه  
الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديها كما ذكره لزم ان يكون  
صدقه في الصورة الاولى أيضا بديها لان الرسالة في صورتين كانت ملاحظة مع  
ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره أقول ان أراد ان  
تصور المخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر أولا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو  
ممنوع لجواز ان يتصور المخبر بوجه الرسالة أو برسول من الله تعالى مع تصور الخبر  
بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور  
الخبر بعنوان ما بلغه فالأزمة مسلمة لكن المحشى انما حكم بعدم جعل صدق الخبر  
بديها على التقدير الاول فتأمل ( قوله لكن الكلام الخ ) استدراك لدفع توهم ناشئ  
عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتاج  
الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل  
في ذلك الامر الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديها من غير احتياج الى  
الترتيب المذكور فحينئذ يرجع الى أن تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يحمل صدقه  
بديها فحينئذ يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر  
الرسول من حيث ذاته أي من حيث أنه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه أو  
غيره يدل على ذلك قوله وهو أي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى حيث لم يقل أي  
ما بلغه الرسول يوجب العلم الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج الى  
استحضار تينك المقدمتين على ما مر فحينئذ لا معنى للاعتراض بان تصور مخبره بعنوان  
ما بلغه يحمل صدقه بديها ولا يحتاج الى الترتيب المذكور ( قوله ونظيره الخ ) يعنى ان نظير  
ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديها أو استدلاليا  
انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المقتضية  
لحدوثه وأثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى  
النظر واذا لوحظ بوصف المتغير ويقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له  
بديها غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالتين على ذات العالم لكن بحسب  
اختلاف العنوان اختلاف الحال في البداهة والكسبية وبما قررنا لك ظهرا ان ما قاله  
الفاضل المحشى من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهي ممنوع غاذا لا بد فيه من  
ملاحظة الكبرى بعد أيضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى



أى عدم احتمال النقيض (والثبات) أى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك

(قوله أى عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يعنى الثبات فيلغوز كره اللهم إلا أن يراد عدم الاحتمال فى نفس الامر وعند العالم فى الحال لا فى المسأل وفيه ما فيه.

بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشئ فمنشؤه قلنا التدبر نعم برده عليه أنه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل محتاج فى اثباته الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة فى المثال ليست من دأب المحصلين (قوله هذا المعنى يعنى الثبات الخ) يعنى ان التيقن يعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا وما آلا على ما مر فى تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغو لا فائدة فى ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بأن التيقن بالتفسير الذى ذكره الحشى أيضا يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق فى الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلة له عليه أصلا لانه ليس المراد بالعموم الكلى لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخل في الجزم المطابق وان الكل يدل على أجزائه والاظهر أن يقول هذا المعنى باعتبار فيه اثبات الخ (قوله اللهم إلا أن يراد الخ) أى اللهم إلا أن يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض فى نفس الامر بأن يكون تقيضه ممكنا فى ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد الخطى لان تقيضهما محتمل فى نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بأن لا يجوز وقوع تقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه فى الحال فيخرج الظن ولا يلغوز كره الثبات لان معناه عدم الاحتمال فى المسأل فيخرج به تقليد المصيب (قوله وفيه ما فيه) وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعنى عدم الاحتمال فى نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجوز العقلى لا ما بهمه والا كان الذاتى على ما مر فى تعريف العلم والالزم خروج العلوم المادية عن اليقينية للاحتمال تقاضها فى أنفسها فان جبل أحد معلوم لنا يقينا أنه لم يتقلب ذهبا مع احتمال تقيضه فى نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع تقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينه تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر ان ما قاله المناضل الحشى من أنه ليس فى هذا التوجيه من البعد شئ بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى التيقن فى اللغة هو زوال الشك على ما ذكر فى الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم وأما كونه فى الحال فهو المتبادر من العبارة فاقلنا

فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجزم الثابت

فالأولى أن يفسر اليقين بالجزم المطابق (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى أن قوله  
بوجوب العلم الاستدلالي معن عن هذا الكلام لأن هذا هو معنى العلم عندهم

هذا الإدراك يشابه ذلك الإدراك في اليقين يتبادر منه أنه كذلك في الحال مع قطع النظر  
عن ثباته في المال فلا بد من ذكر الثبات ليظهر أنه لا يزول بتشكيك المشكك في المال  
في غاية البعد لأن منشأ البعد ليس إرادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال  
بحيث يعم عدمه في نفس الأمر وعند العالم كما عرفت مع أن دعوى التبادر المذكور لا بد له  
من دليل (قوله فالأولى الخ) أي الأولى أن يفسر اليقين بالجزم المطابق سواء كان ثابتاً أو غير  
ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد الخطي وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس  
بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير اليقين بما ذكره خلاف المتعارف فالأولى أن  
يفسر اليقين بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال  
في المال بأن لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد  
زواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته  
لواقع على مرفى تعريف العلم وفيه شيء وإنما قال فالأولى إشارة إلى أنه وجه الصحة  
به وأن يقال أن المتصود المبالغة في إقادة خبر الرسول اليقين أخيراً العالم الحاصل به  
من معرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمناً قال الفاضل المحشي فيه بحث لأنه إن  
راد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وإن أراد به الجزم  
لمطابق في الحال لا في المآل توجه عليه ما أورده بقوله وفيه ما فيه تجوابكم جواباً  
قول لا معنى لهذا التردد لأن ما هو مطابق للواقع مطابق في الحال والمآل وما ذكر من  
يوم لغوية ذكر الثبات فمنشؤه عدم التبدل فإن تقليد المصيب جزم مطابق في الحال  
المآل وليس بثابت وهذا أظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجب أنه لم  
طلع على وجه النظر وقال فما هو جوابكم فهو جوابنا (قوله لا يخفى أن قوله بوجوب العلم  
الخ) يعني أن قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ يدل على أن مقتضود  
لصنف من قوله والعالم الثابت به يخضع العلم الثابت بالضرورة الخ أن العلم الحاصل  
من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى أنه على هذا التقدير يصير قوله والعالم الثابت الخ  
ستدرك لأن قوله وهو بوجوب العلم الاستدلالي معن عنه أذيقهم منه أن العلم الحاصل  
عالم بمعنى اليقين إذا لا معنى للعلم عندهم سواء وإنما قلنا أن قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد  
الخ يدل على ذلك لأنه أورده بالقاء الدال على أنه فذلك لما قبله أي إذا كان العلم



وأيضاً سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكور والأقرب إن مراد المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات

الثابت بخبر الرسول مشابهاً للعلم الثابت بالضرورة في اليقين والثبات يكون علماً بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والألسكان جهلاً الخ أي وإن لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلاً أو ظناً فلا يكون مشابهاً للعلم الضروري في اليقين أو تقليداً فلا يكون مشابهاً له في الثبات فإنه صريح في أن المقصود من قوله والعلم الثابت الخ أن العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض أن يقال إن المقصود من قوله والعلم الخ دفع إيهام حمل العلم في قوله بوجوب العلم الاستدلالي على مطلق الإدراك فإنه وإن لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين إلا أن استعماله بمعنى مطلق الإدراك مشهور في الكتب المتداولة بين الناس وإن ما قيل من أن الأدلة النقية لا تنفي إلا الظن كان مؤيداً لإرادته وأما ما قاله الفاضل المحشي من أن العلم في قوله بوجوب العلم الاستدلالي محمول على التعريف المذكور أعني صفة تتجلى بها المذكور الخ وهو شامل للثبوتات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت مستدركا فليس بشيء لأن تعميم التعريف المذكور بخلاف الاصطلاح إذا العلم مختص باليقين عندهم كما مروى على تقدير التسليم فأنما يصح حمل العلم في قوله بوجوب العلم الخ على تقدير أن يكون العلم في قوله وأسباب العلم ثلاثة أيضاً الخ محمولا على المعنى الأعم وهو باطل والالم تنحصر الأسباب في الثلاثة وأيضاً يجب التصريح في الحواس والخبر المتوار والعقل بأنه بوجوب العلم بمعنى اليقين (قوله وأيضاً سائر العلوم النظرية الخ) يعني ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذي ذكره الشارح أنه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكور فإن جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن أن يقال وجه التخصيص الرد على من قال إن الدلائل النقية لا تنفي اليقين (قوله والأقرب إن مراده الخ) يعني أن الأقرب إلى الفهم إن مراد المصنف من قوله والعلم الثابت الخ أنه كما أن اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول أيضاً في غاية القوة والكمال قال بعض الأعضاء هذا مخالف لرأي المصنف لأنه لا يقول بالتفاوت بين اليقينية في القوة والضعف كما سيحییء في بحث الإيمان أقول رأي المصنف نفي الزيادة والتقصان عن اليقينية لا نفي القوة والضعف فإن وجود القوة والضعف بين اليقينية بدیهی ألا ترى أن تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على أنه لم يحمل

(قوله والا) أى وان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازمنا جبالا بقاء المطابقة أو ظنا بانتفاء الجزم أو تقليدا بانتفاء الثبات فالقصد به بيان فائدة قيود التعريف وبهذا اندفع اننا لنسلم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان أحدا لا مورا ثلاثة بل جاز أن يكون شكاً أو وهماً بانتفاء الاعتقاد \* واعلم أن المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل ١٥١ التشكيك كذا ذكره الشارح

في شرح التلخيص  
(قوله فان قيل هذا  
انما يكون في المتواتر  
فقط) لا يخفى ان  
ما ذكره من الاسئلة  
والاجوبة لا دخل  
فيها لقوله والعلم  
الثابت به بضاهي  
العلم الثابت بالضرورة  
في اليقين والثبات  
انما هي متعلقة بما  
قبله فيستحق التقديم  
عليه ومحصول اليراد  
الاول ان افادة خبر  
الرسول العلم انما هو  
في المتواتر فلا يصح  
عد خبر الرسول مطلقا  
من أسبابه وذلك  
المتواتر يرجع الى  
القسم الاول ويندرج  
تحت فلا يصح عد  
المتواتر منه قسما من  
الخبر الصادق قسما  
للخبر المتواتر ولو  
بنى الامر على تدقيق

والا لكان جهلا أو ظنا أو تقليدا \* فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول \* قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بأن سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو غير ذلك ان أمكن وأما خبر الواحد فانما لم يقيد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول \* فان قيل فاذا كان متواترا أو مسموعا من في رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لاستدلالية \* قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالتاظ وكونها كلام رسول الله والاستدلال به هو العلم بضمونه وثبوت مدلوله مثلاً قوله عليه الصلاة والسلام اليتمه على المدعى واليمين على من أنكر علم بالتواتر انه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان

وكانه اشارة الى ما يقال أن الأدلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوم بخلاف العقليات الضرفية فان العقل يعارضه الوم فلا يصفو عن كدر (قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل

كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت الخ لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل أن يكون مقصوده أن العلم في قوله والعلم الثابت به بضاهي العلم الثابت الخ بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام أقول هذا التوجيه في غاية البعد أما أولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا قد صرح في قوله وأسباب العلم ثلاثة أنه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينية وأما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري ويوجب العلم الاستدلالى مع انه الاقدم واللاحق بالتفسير وأما ثالثا فلانه يجب حينئذ ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت وأما رابعا فلانه لا معنى لبيان انفاء المشعر بانه فذلك لما قبله وأما خامسا فلانه لا فائدة حينئذ في ذكر قوله والا لكان جهلا الخ (قوله وكانه اشارة الخ) يعنى ان قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في

النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم الاستدلالى ومحصول الجواب ان الكلام فيما علم انه خبر الرسول لا خبر الرسول مطلقا وما علم لا يتحصر في الخبر المتواتر ومحصول اليراد الثاني ان ما علم ان خبر الرسول يقيد العلم الضروري لانه اما المتواتر او المشاهد ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة ولا مضمونه والعلم الاستدلالى بمضمونه وكيف يعلم بمضمونه بالضرورة



ومضمونه ليس محسوسا حتى ينفع فيه التواتر أو المشاهدة ويمكن دفع جواب الأيراد الأول بأن ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع إلى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من أسباب العلم بالنسبة إلى عامة الخلق وإنما النافع الدافع منع رجوعه إلى الخبر المتواتر لأن تواتره إنما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه ويمكن اتعام الأيراد بأنه كما ترك خبر الله وخبر الملك لأنه إنما يعلم بخبر الرسول ينبغي أن يترك خبر الرسول لأنه إنما يعلم بالتواتر وله تامة فانتظر غير بعيد \* هذا فان قلت ما وجه قوله أو بغير ذلك أن أمكن ولا خفاء في أن لا مكان الذاتي بل في الوقوع لأن الأحكام التقريرية إنما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الأخبار علم من سماع الأمر والهي منه صلى الله تعالى عليه وسلم لأنه إذا أمر علم أنه يحكم بأنه واجب وعلم الوجوب ١٥٢ من الخبر الضمني \* قلت كأنه أراد بالسماع من فيه ما سمع من فيه

أوما في حكمه ونوقش في جعل حديث اليانة متواترا وقيل أنه حديث مشهور ويؤيده أنه قال ابن الصلاح من سئل عن إيراد حديث متواتر أعياه طلبه وحديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار رآه مثالا لذلك (قوله) قال قيل الخبر الصادق المفيد للعلم (الح) منع لدعوى الإحصار المستند إلى الاستقرار تكون اليانة على المدعى وهو استدلالى \* فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر والافهذا الحديث مشهور لا متواتر قوة التيقن الح إشارة إلى أن الأدلة العقلية منتدة إلى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما أنه ليس له مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم إذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات أيضا فيحكم أحكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل الجلبى هذا محال لما تقرر في الأصول من أن الأدلة العقلية ظنيات للاحتياج إلى معرفة أوضاع الانداز وان مقصود المتلفظ بالعبارة ما ذاهل هو الحقيقة أو المجاز وليس لنا إلى التيقن بشيء من ذلك سبيل أقول مرادنا بكون الأدلة العقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن أنه يفيد بعد أن يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك أنه بعد التيقن بجميع الأمور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري الذي هو أقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي فعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع كما ذكر في شرح المواقف تأمل (قوله) والافهذا الحديث مشهور (الح) قيل

واثبات لتقيضها والخبر بقدم زيد عند تسارع قومه إلى داره لا يفيد اليقين لجواز أن يكون التسارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه بعد تسليم إقاده اليقين أنه بمنزلة خبر قوم منع نواطئهم على الكذب إذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية أقوى من الوضعية والجواب الذي ذكره أما تخصيص الخبر الذي عدم من أسباب العلم فحينئذ لا بد من تخصيص الأسباب أيضا وأما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقصدا للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عدم من أسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين وقوله مع قطع النظر عن القرائن تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا والخبر الرسول أيضا لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل والقرائن لا تناول الدليل وضعا أو إرادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه أن لا يحتاج إلى قوله بمجرد كونه خبرا إذ في تحقيق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لأنه يتوقف على عموم

قرينة لعامة الخلق إلا أن يقال معنى كون الخبر مفيد العامة الخلق أن نوع الخبر يفيد لعامة الخلق  
نوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما تواتر بالنسبة  
ليهم \* فإن قلت ما الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون أن دليل حتى اعتبر  
قرار رسول دون الخبر مع القرينة \* قيل لأن معظم الأحكام الدينية مبنية عليه ولأن خبر الرسول لا ينفع عن  
لدليل بخلاف الخبر مع القرينة فإنه لا يلزمه قرينة إلا نادرا بقى اشكال قوى وهو أن الخبر المتواتر أيضا لا يفيد  
لغيره مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم إمكان تواطئهم على الكذب ولهذا تفاوت عدد الخبرين  
في التواتر بحسب المقامات قرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر ويتجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعا  
لى خبر الرسول لكونه معلوما به أنه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر أو بالمشاهدة فإنه يعلم من جهة  
التواتر أو المشاهدة فينبغي أن يجعل تحت التواتر والخصوص ويمكن أن يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلال  
راجعا الى سبب العلم الضروري فإنه يمنع الحكم عليه بأنه يوجب العلم ١٥٣ الضروري بخلاف خبر الله وخبر

الملك فانهما أيضا

الاستدلالان فيصح

جعلهما تحت خبر

الرسول مساححة والحكم

عليه بأنه يوجب

العلم الاستدلال

والاوجه أن يقال

خبر الرسول بعينه خبر

الله وخبر الملك لأن

كل ما أخبر به الرسول

من أمر الدين هو ما

أخبره الله أما بلا

في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى أو خبر الملك أو خبر أهل الاجماع أو الخبر المتقرون بها  
يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره \* قلنا المراد بالخبر  
خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا

قيل كلام الشارح ظاهر في أن هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد  
وهو رحمه الله تعالى ثقة فلا اعتداد بالقول بأنه ليس بمتواتر إلا بعد تصحيح النقل ممن هو  
أوثق منه انتهى ذكر في الكافي أن هذا الحديث مشهور بقلته الأمانة بالقبول حتى صار  
كالمتواتر وذكر في شرح الهداية أن هذا الحديث في نفسه من خبر الاتحاد لأنه في حكم  
المتواتر لأن الأمانة قد أجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند  
قدس سره في خلاصة الطيبي أنه قال ابن الصلاح رحمه الله تعالى عليه من سئل عن إبراز  
مثال المتواتر في الأحاديث أغيا طلبه وحديث من كذب على نعتنا فليتبوأ عقده

واسطة أو بواسطة الملك وأما جعل خبر أهل الاجماع في حكم المتواتر فلأنه خبر جمع يحكم العقل بصدقهم  
لا محالة وفيه أن خبر أهل الاجماع الاستدلال فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم  
الضروري وما قد أجيب به من أنه لا يفيد بمجرد دفع قطع النظر عن الأدلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولا نقض  
له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بأن خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع  
خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع لا يقال فليكن معنى قول المجيب أنه راجع الى خبر الرسول  
لأن دلالة النظر الى الأدلة الدالة على حجتيته وهي أخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره الشارح \* لا نقول دفع  
الشارح ما نقله لا عبارة القائل نعم لو كان عبارته بعينها ما ذكره لا يمكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة  
ما لم يعلم عبارة القائل ويحكم بأن الشارح دفع ما علم من قول القائل ويمكن أن يدفع أيضا بأن خبر أهل الاجماع بعينه  
خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبأن الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لأنهم  
الذين يعلمون الاجماع وكيفية إقائده والعامة يقدونهم في ذلك وبأن الاجماع إنما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع



مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل بخير الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكم حكم خبر الرسول وخبر أهل الاجماع

( قوله مع قطع النظر عن القرائن ) إنما قطع النظر عنها لا عن الدلائل اذا الوجه في عدم الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بأن القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك

من النار تراها مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجمل ( قوله إنما قطع النظر عنها الخ ) يعني إنما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول داخلا مع كون كل واحد منهما أمرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عدم الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذا لا يستناد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن ( قوله وقد يوجه الخ ) يعني قد تبين من وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بأن القرائن تنفك عن الخبر وتبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدمه بخلاف الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه قال المناضل المحشي في توجيه قوله بأن القرائن قد تنفك عن الخبر الخ أن الخبر بقدم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيد له لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو هذا شأنه فهو صادق أقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تنفك عنه أصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا ( قوله وليس كذلك الخ ) يعني ليس الامر كما قال الموجه اذا المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر

في حكم المتواتر وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرد بل بالنظر في الأدلة على كون الإجماع  
حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جمل استدلالنا

(قوله في حكم المتواتر)

عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك أن القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن  
الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي أي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس  
الامر فإن دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد وفي بعض  
الأشخاص أو في بعض الأذهان مع أن الخبر المتواتر كان مقبولا مع دوام أسباب  
العلم أقول فيه بحث لأن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المصنف ومنشأ  
حصول العلم عقبيه الاجتماع قرب اجتماع مخلق الله العلم عقبيه ورب اجتماع لا يخلقه الله  
تعالى فلا يكون إقادته بالدليل والقرينة فلا معنى لقوله فإن دليل الخبر المتواتر وقرينته  
تنفك عنه وبما ذكرنا دفع ما قيل في هنا شكال قوى وهو أن الخبر المتواتر أيضا لا يفيد  
اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم إمكان تواطئهم على الكذب  
وبهذا يتفاوت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات قرب عدد يفيد العلم في مقام  
دون مقام آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لأن منشأ العلم  
ليس بلا حيلة أحوال الخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل  
للقرائن والأحوال فيه قرب اجتماع مخلق الله العلم عقبيه في مقام ولا يخلقه بعده في مقام  
آخر من غير تأثير للحال والمقام فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن  
دون الدلائل هو أن القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لا إجمالا ولا تفصيلا أما إجمالا  
فظاهر وأما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدلائل  
فإنها ليست كذلك أقول فيه بحث لأنه يمكن ضبط القرائن إجمالا بأن يعتبر القرائن  
المفيدة لليقين بالنسبة إلى كل شخص والخبر المتيقن بها يفيد اليقين بالنسبة إليه فقال  
أيضا أن المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة  
فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الأمور  
الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول إنما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا  
لأن وجه دلالة هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر  
في أحواله كما في العالم بالنسبة إلى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول  
بجمل القرائن فإنها أمور خارجة عن الخبر تأمل انتهى أقول وجه التأمل أنه على هذا  
يدخل الخبر المقرون أيضا في الخبر الصادق إذ يصدق عليه أنه إنما يفيد العلم بمجرد

وهو قوله صلى الله  
عليه وسلم لا تجتمع أمتي  
على ضلالة متواترا



( قوله وأما العقل ) عدل لقوله فالحواس الخ وقوله والخبر الصادق وهما وان خلتا عن حرف التفصيل إلا أن وقوعهما في مقام التفصيل نزلهما منزلة المصدرة بآما ولا يعد أن يقال أما مجردا لنا كيد من غير قصد التفصيل أكد الحكم بسببية العقل لأن في كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبني على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر ( قوله وهي قوة ١٥٦ للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات ) قيل جعل العقل قوة الادراكات

( وأما العقل ) وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات

لأنه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن بالبداية في المتواتر والنظر في الإجماع وحاصل الجواب أن الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق ( قوله وهو قوة النفس ) \* ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرك كونه خبرا لأن وجه دلالة هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله ( قوله لأنه كذلك الخ ) أي لأن خبر أهل الإجماع كخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل نواطؤهم على الكذب ولا فرق بينهما إلا باعتبار أن كونه خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبداهة من غير نظر وفي خبر الإجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام لا يجتمع أمتي على الضلالة وقوله تعالى \* ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم \* الآية وفيه أنه إذا كان خبر أهل الإجماع بقيد العلم الاستدلال فلا يصح جعله داخل تحت التواتر المحكوم عايشه بأنه يوجب العلم الضروري اللهم إلا أن يقال أن ذلك الحكم أيضا بطريق المسامحة أي يوجب العلم الضروري وما في حكمه ( قوله وحاصل الجواب أن الحصر مبني الخ ) يعني خلاصة الجواب أن حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فإن المراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق إذ هو في الحقيقة خمسة أنواع وفيه إشارة إلى أن مقصود الشارح من ادخل خبر الله تعالى والملائكة في خبر الرسول وخبر أهل الإجماع في المتواتر بيان أن الحصر مبني على المسامحة بأرادة ما في حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره أو على طريق آخر بأن يرجع خبر الإجماع إلى خبر الرسول فإن خبر الإجماع بعينه خبر الرسول لأنه علم من طريق الإجماع ويمكن إخراجهم عن المقسم إذ ليس هو مفيدا بالنسبة إلى عامة الخلق بل بالنسبة إلى الخواص الذين يعلمون الإجماع وكيفيته كذا قيل ( قوله ان قلت هذا الخ ) يعني قد سبق في وجه حصر أسباب

يتأق ما سبق أن العقل ليس آلة غير المدرك \* وأجيب بان وصف الشيء لا يسمى آلة في العرف أولا يسمى غير في الاصطلاح والظاهر أن قوة الشيء لا يجب أن تغايره بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه أيضا أن العقل لو كان موجب الاستعداد لجامع العلم والادراك ويمكن دفعه بأنه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا يتفك عن استعداد ما دام موجودا والظاهر أن المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل الفعل وإضاده

ويؤيده أنه وقع في التلويح أن

العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للإشارة إلى الظن والجمل والتقليد لأن العلم على ما حقق لا يتناولها أولا يتناول الظن على ما زعم الشارح ولا ينتقض بالحواس لأنها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد الاحساسات أو المراد قوة لا استعداد ادراك البدونها باعتبار العلم

المستند من تقديم الظرف على قوله تستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد للعلم العقل (قوله وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند ١٥٧ سلامة الآلات) يعني أن ما ل

التعريفين واحد

وهو يخالف ما في

التلويح أن العقل أطلقه

الحكماء وغيرهم على

معان كثيرة منها قوة

للنفس الانسانية بها

يمكن من ادراك

الحقائق ومنها

الغريزة التي يلزمها

العلم بالضروريات

الأن يقال المعنى

بالعقل في كسلا

التعريفين واحد

والفهمان متخالفان

لاختلاف المذهبين

فالمسمى بالعقل قوة لها

تأثير عند الحكم

وعند أهل الشرع أو

فطري يتبعها العلم

بالضروريات من

غير تأثير منه بل على

مقتضى جبري عادة

الله تعالى ويتجه

أنه أن أريد بالعلم

بالضروريات العلم

بالقوة لا حاجة إلى

ذكر قوله عند سلامة

الآلات ولا

والمعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر

توصيف الشيء لا يسمى آلة وأما حمل الغير على المصطلح فبعيد (قوله وقيل جوهر)

أم في الثلاثة أن العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب أن كان من الخارج

الخبر والافان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا أي وإن لم يكن آلة غير المدرك

العقل وتعريف العقل يدل على أنه آلة غير المدرك لأنه قال قوة للنفس بها تستعد

مصرح في أن المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة أن قوة

ي ليست عينه (قوله قلت الخ) حاصل الجواب أنا لا نسلم أنه يفهم من التعريف

العقل آلة للنفس فإن المفهوم منه أن العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد

دراك ووصف الشيء لا يسمى آلة أصلا إذ لا يقال في العرف واللغة أن حرارة

ر آلة لا حرقه بل إنما يطلق الآلة على الأمر الذي هو مغاير للتفاعل في الوجود

أسطة في وصول أثره إلى متغمله وأما إطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق فإن

طق صفة للنفس والنفس مدركة للعلوم بسبب المنطق مثلاً مع أنها من أوصاف

س فلعله إطلاق مجازي والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فتكون تلك

لوم واسطة في وصول أثرها إليها لكن في إطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة

نوع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مرارا كثيرة وأنه

ين حينئذ ذكر غير المدرك في وجهه الحصر مستدركا إذ يكفي أن يقال إن كان

بب خارجا فهو الخبر والافان كان آلة فهو الحواس وإن لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر

عبارة الشارح أن مقصوده نفي كونه غير المدرك وإن النفي متوجه إلى التقييد وإنما

الغريبة عنه مسامحة باعتبار أن لدخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى الدراكة

كانه المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة كذا أفاده بعض

غلاء ولا يخلو عن تعسف (قوله وأما حمل الغير على المصطلح فبعيد الخ) أي وأما

واب عن السؤال المذكور بأن المراد بالغير المذكور في وجهه الحصر الغير المصطلح

وما يمكن انشكاكه عن الاتخاف في الوجود فالمعنى أن لم يكن آلة يمكن انشكاكه في

يود عن المدرك فهو العقل ولا شك أن نفي الغريبة عن العقل بهذا المعنى لا يناقض كونه

ووصفا للنفس لأن وصف الشيء ليس مغاير لهذا المعنى كما أنه ليس عينه فبعيد

الفهم إذ المتبادر من إطلاق الغير هو الغوى أشنى ما يكون مغاير في المفهوم على تقدير

ما ص للضروريات بما بعثها وإن أريد العلم بالفعل فلا يكفي شرط سلامة الآلات كما لا يخفى وينبغي أن

يراد العلم بجميع أنواع الضروريات والأفلا يتوقف على سلامة جميع الآلات (قوله وقيل جوهر



يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات (بالمشاهدة) قيل زيف هذا التعريف لأن المتبادر منه أنه عين النفس والعرف واللغة على ١٥٨ مغايرتهما وفيه نظر لأن المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب أنه

مضروب به فالمتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف أن كون العقل جوهرًا خفيًا عما الواضح أنه قوة للعلم جوهرًا كان أو عرضًا والمراد بالغائبات مقابيل المحسوسات والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة ونعم التعريفات والادلة والمحسوسات التي ينزع عنها الغائبات والمراد بالمشاهدة أعمال الحواس لا ادراكها والافهوى ليس سبب ادراك المحسوس (قوله فهو سبب للعلم أيضا صرح بذلك الخ) يريد أن هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من أسباب العلم إلا أنه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشأنه وبيانه لوجود المخالفين وفيه

يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات (بالمشاهدة) فهو سبب للعلم أيضا (صرح بذلك لمسا فيه من خلاف الملاحظة والسمعية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما فلا يقال قيل (قوله سبب للعلم أيضا) التسليم فهو غير صحيح لأن نفي الغيرية بالمعنى المذكور إنما هو عن الصفات القديمة وأما الصفات الحديثة فمغايرة لموصوفاتها لأنه يمكن وجود أحدهما مع عدم الآخر بأن تعدد الصفة ويبقى الموصوف على ما سيحجى بالتفصيل إن شاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك (قوله هذا هو النفس بعينها) أذهى التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا وأما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به إلا الغائبات إذا ادراك المحسوسات بالحواس هذا الكنى قوله يدرك به صريح في أنه مغاير للنفس لأن النفس مدرك لا مدرك به اللهم إلا أن يقال بالمغايرة الاعتبارية أو يجعل الباء زائدة من قبيل وكفى بالله وكيفا ولك أن تقر أقوله تدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندًا إلى الغائبات ونجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعددية فيكون المعنى جوهر تنكشف له الغائبات بالوسائط الخ واعلم أن الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية أن العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار إليه بقوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل وإن حال نفوسنا بالقياس إليه كحال أبصارنا بالاضافة إلى الشمس فكما أن باضائة نور الشمس تدرك المبصرات كذلك باضائة نوره تدرك العقولات فالأظهر أن يجعل التعريف المذكور تعريفًا للعقل بهذا المعنى وإنما ضعفه لأنه بهذا المعنى ليس بمراد ههنا لأن الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه (قوله والعرف واللغة على مغايرتهما الخ) يعني أن العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل إشارة إلى ضعفه أقول هذا إنما يتم اتصافًا لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على القوة المذكورة أما لو كان قائلا بها أو يكون مقصوده من هذا التعريف أنه يطلق العقل على النفس أيضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فاقبل الحديث وقوله عليه السلام إن الله تعالى خلق العقل في أحسن صورة فقال أقبل فاقبل فقال أدبر فادبر فقال أنت أكرم خلقي بك أكرم وبك أهين وبك أعذب وبك أئيب قالوا لى أن يقال إنما أورده الشارح بقيل إشارة إلى أنه بهذا

أنه لا يريد به انكار السمعية العلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لأنه لم يصرح بتلك الافادة وأجيب بأن عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم وهذا ولو جعل

قوله أيضا ناظرا الى قسمي الخبر أي العقل سبب القسمة الخبر لقوى الاشمار بل يمكن أن يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم لكن يتجه حينئذ ان هذا الحكم ليس تصرفا بما علم بل تأسيسا كيف ولم يعلم سا بقا ان العقل يفيد العلم باقامة قلوبه أن مراده انه صرح بذلك لانه صار محل تردد الاختلاف فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والستردا للناسي من الخلاف \* واعلم ان انكار السمنية لا يختص بالنظريات بل يعنها وما سوى المحسوسات على ما في شرح المواقف حينئذ جعل العقل سببا في مقابلة الحس يرد مذهبهم \* ثم اعلم ان منكري النظر طائفة أخرى هم الملاحدة المنكرون لا قادته بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لا يردو الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببته ولك أن تجعل قوله فهو سبب العلم بمعنى أنه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم أيضا فامل ( قوله ١٥٩ بناء على كثرة الاختلاف

وتناقض الآراء)

أي تناقض

نتائج الآراء وجمله

في الاختلاف مبني

على ارادة تناقض

آراء شخص واحد

وهذا دليل بعض

الفلاسفة على ما في

المواقف وما ذكره

بقوله \* فان قيل

دليل السمنية قدم

دليل بعض الحكماء

مع تأخيرهم في

الذ كر لان ابطال

الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب أن ذلك لنفس النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم

عدم تقييده بالضرورة أو الاستدلال أو نحوها إشارة الى العموم ففيه رد للفرق المخالفين ( قوله بناء على كثرة الاختلاف )

المعنى غير مراده هنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم ( قوله عدم تقييده الخ ) يعني عدم تقييد العلم بالضرورة أو الاستدلال أو نحوها بان يقول يفيد العلم في الالهيات أو في معرفة الصانع مع اتيانه معرفة بلام الاستغراق إشارة الى العموم بمعنى أنه سبب لجميع أنواع العلوم فاندفع ما قاله الفاضل الخشي من أن عدم تقييده إشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني ( قوله ففيه رد للفرق المخالفين الخ ) فتخصيص الشارح السمنية وبعض الفلاسفة قاصرا لان المخالفين خمس فرق الاولى منهم المنكرون لا قادته مطلقا والثانية المنكرون لا قادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لا قادته في النظريات فقط والرابعة لا قادته في الالهيات فقط والخامسة لا قادته في معرفة الله

مذهبهم أهم لان شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثير من الاحكام البديهة أغنى عن الابطال من شبهتهم ولك أن تقول جعله الشارح دليلا للفرقتين تصرفا منه لان كثرة الاختلاف في بعض الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات \* لا يقال الحكم يتناقض نتائج الافكار بوجوب الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يقيد كون اخدي النتيجة حقا والا لارتفع التقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة لا قاده وتكون متكفلة لدفعها \* لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفاده حقا افادته العلم فان مزاحمة جواز حقيقة النظر المعارض تنفي حصول العلم من النظر هذا وشبهتهم لا تتوقف على تناقض الآراء بل يكفي تنافي الآراء فذكر التناقض لا لخصوصه وذكر خصوصه لكونه أقوى \* لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكري النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفع المناقشة فيه أو تنبيهه في صورة الاستدلال \* لانه يقال أنهم لا ينكرون اقادة النظر انما ينكرون افادة العلم فبإية



مقصودهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقيني فتدفع المناظرة معهم ويمنع مطلوبهم ( قوله على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ) سيأتي ان الاستدلال النظري في الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لا يحصل له ثم هذا زيادة من الشارح ما خذ ما ذكره كروا في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مستملا على اثبات ما تنقاه على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر مطلقا ظاهرا وما على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر في الالهى فلا يقيدان ذات الله ١٦٠ تعالى وصفاته لا تعلم بالدليل وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيد النظر

وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه ما لا يجله النظر والثاني بدعي لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان كنت أهلا له فانه ربما يكتبي بالاشارة لتعرف منك مقدار البصارة فان لم ترض بذلك فقد تمسك من أهل الخسارة قوله فان زعموا انه معارضة للناسد بالناسد لا حاجة لهم الى ذلك فان لهم أن يقولوا ان لا انكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع في افادة اليقين والمنصوص بالاستدلال اثبات عدم الافادة لا على

على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما تمسكتم فيه تناقض فان زعموا انه معارضة للناسد بالناسد \* قلنا اما أن يفيد شيئا

هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما نوهم اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المنسمة من الهندسيات والعدديات ( قوله في تناقض ) لان هذه نسبة عدم المعلوماتية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات لكن يرد ان يقال هذه الطاقة انما تنفي العلم لا الظن ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة أيضا

فتقط ( قوله هذا دليل بعض الفلاسفة ) يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف الخ كثرته في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليل السمنية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل مختص بتاعدها اذ لا كثرة اختلاف فيها فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم ( قوله لان هذا نسبة الخ ) لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مسئله من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضة لدعواهم أثبت كونه من الالهيات بقوله لان هذا نسبة عدم المعلوماتية الخ ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله تعالى وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثرت الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالتزوم مثله نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادته النظر مما لا يرضى بسماعه الاذان الكريمة ( قوله لكن يرد الخ ) يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض

لو

وجه اليقين وقوله اما ان يفيد شيئا فلا يكون

فاسدا أولا يفيد فلا يكون معارضة يرد عليه ان افادة الالتزام لا تنافي التمسك في نفسه والخروج الالتزامية شائعة في الكتب والنول بعدم افادته تقول \* فان قلت القول بانه معارضة للناسد بالناسد اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالتزام وأيضا دليل يستلزم تقيض نتيجة كيف يصلح الالتزام بقلت ما يوجب كون هذا الدليل فاسدا يوجب كون دليل الخصم باطلا واثباتا بالنظر بالنظر فيكون معارضة للناسد الذي يجب أن يعترف بفساده بالناسد فيصلح الالتزام فكأن معارضة بسماع غاية ابرام الكلام واحكامه بما لا يجده

فما بين الانام (قوله فان قيل كون النظر مفيد للعلم ان كان ضروريا ١٦١ لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في

فلا يكون فاسدا أولا يفيد فلا يكون معارضة \* فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر

(قوله فلا يكون فاسدا) يرد عليه ان افادة الالتزام لا تنافي المصاد في نفسه والحجج الالزامية شائعة في الكتب والافول بعدم افادتها تقول (قوله فان قيل كون النظر مفيدا الخ) هذا انما ينفي العلم بالا فادة لا نفس الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا وهما توجيه آخر لكن لا يسعه المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) أي اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية أعني قولنا كل نظر مفيد

لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته الظن على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهييات لا العلم به حتى يتناقض (قوله يرد عليه الخ) حاصله انا لا نسلم انه لو افاد شيئا يكن فاسدا الجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا للعلم بالخضم فانه معترف بان النظر يفيد العلم ففي هذا ايضا نظر فيفيد العلم عنده بانه يفيد العلم والحجج الالزامية أعني المربة من المقدمات المسلمة عند الخصم شائعة في الكتب والافول بعدم افادته الالتزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعا به (قوله هذا انما ينفي العلم الخ) اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل الخ وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر لا يفيد العلم لانه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصل بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصل بلا استدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصل لنا أصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني (قوله لكن القائل بنفسها الخ) اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالا فادة يدعي العلم بها ايضا اذ المقصود الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا أي يدعي كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة أو بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعى المنكر ينفي نفس الافادة بل ينفي العلم بالا فادة وهو اما بعدم الافادة أو بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت تقيض ما ادعى المنكر الا أن يدعى الظن دون العلم (قوله أي اثبات افادة النظر الخ) يعني ان الكلام

قولنا الواحد نصف الاثنين) لا يخفى ان قوله كما في قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجه له قيد اللحن في رقة لم يلح عليه في رقة وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر ان المراد يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والافول بان المقصود انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحته ومن جملة ماتحتة هذا النظر الجزئي فالمراد بلزوم الدور ولزوم لازمه وهو توقف الشيء

على نفسه محل من غير موجب



(قوله قلنا الضروري قد يقع فيه

(مخلاف)

لأنه لا يمتنع في إتيانهم  
وقوع الخلاف في  
الضروري المتقابل  
لأنه لا يتساوى في وجه  
في الجواب الترددي في  
الضروري ومنع لزوم  
عدم الخلاف على  
تقدير ومنع الانحصار  
في الضروري  
والضارفي على تقدير

آخر هذا ويكتفى في  
سند المنع فتاوت  
المعتول سواء كان  
قطريا أو عارضا  
واستدلال الآثار  
وشهادة الاخبار  
لا تفي الا باثبات  
التفاوت العارض  
دون التفاوت  
القطري \* فان  
قات الاستدلال به  
فرع ثبوت افادة  
النظر \* قات لم يرد  
بالاستدلال ما يتوقف  
على النظر كانه قال  
باعتبار دلالة الآثار  
على انه يصح أن  
يكون اتفاق العملاء  
وشهادة الاخبار ظاهرا  
والاستدلال بالآثار  
بعض الفلاسفة

عالم

الجواب عنه بوجهين أحدهما أن النظرى قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أو يعبر عنه بالنظر ويكون بديها  
 لأن نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد العلم ولا يتوقف الجواب  
 على تنقيد التعبير بالنظر ويمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بأن يقال المراد بقوله لا يعبر عنه بالنظر أنه لا يعبر عنه  
 بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر أصلا أو يعبر عنه بهذا النظر ولا يتجه أن المثال المذكور اعتبر  
 فيه كونه نظرا أو لا لم يكن لقوله وليس ذلك لخصوصية هذا النظر ١٦٣ معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر

عنه بالنظر على عدم  
 التعبير على الوجه  
 الكلي لأنه مثال  
 لأحد اعتبارين  
 أدراجا فيه على أن  
 المقصود قطع النظر  
 عن كونه نظرا واقعا  
 في الاستدلال على  
 إفادة النظر نظرا  
 وهناك لوحظ  
 النظر الواقع في دلائل  
 حدوث العلم من  
 حيث أنه نظري  
 وهناك جواب آخر  
 وهو أن إثبات قولنا  
 كل نظر صحيح يفيد  
 العلم يتوقف على إفادة  
 هذا النظر الصحيح  
 العلم وتلك الإفادة  
 لا تتوقف على هذه  
 الكلية حتى يدور

وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر  
 بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه

حاصله أن ثبتت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز أن تكون الكلية نظرية والشخصية  
 ضرورية إذا لم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها أيضا فالإلزام إثبات حكم  
 هذا النظر من حيث أنه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه هذا هو  
 تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الأوهام

عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه أعني توقف الشيء على  
 نفسه إذ هو اللازم من توقف إفادة النظر على إفادته قال بعض الفضلاء معنى قوله وأنه  
 دورانه يستلزم الدور الحقيقي لأن العلم بأن كل نظر صحيح مفيد على تقدير إثباته بالنظر  
 المخصوص موقوف على العلم بإفادته لها والحال أن العلم بإفادة هذا النظر على تقدير إثباته  
 بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لأنه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد  
 من العلم بالأصل بضم الصغرى السهلة الحصول إليه بأن يقال هذا النظر صحيح وكل  
 نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة إلى حل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث  
 لا نالنا سلم أن العلم بإفادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم  
 بالفرع مستفادا من الأصل بجعله كبرى للصغرى السهلة الحصول إنما يدل على  
 استلزامه إياه وابن الاستلزام من التوقف فإن العلم بالنتيجة مستفاد من الدلائل المعين  
 فليس موقوفا عليه لجواز أن يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا  
 إذا أثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة  
 فلذا حمل المحشى على المعنى المجازي ( قوله حاصله أن ثبتت الكلية الخ ) بمعنى لانسلم

بل المتوقف عليها العلم بإفادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه المطلوب في شرح المواقف \* فإن  
 قيل هذه الشبهة إنما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقا في  
 نفسه مع امتناع العلم به \* قلنا المدعى عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصديق لأن المقصود بها  
 يترتب على العلم بصدقها فالمتكريدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم هذا  
 ولا يخفى أن محصل الجواب إخراج منكر إفادة النظر إلى التوقف في الإفادة وذلك بعيد جدا لا يساعده البيان  
 أصلا ولا حاجة إليه لأن محصل الشبهة هو التمسك الإجمالي لدليل مثبت إفادة النظر بأنه لو تم بجميع مقدماته



لا يثبت الدور وأما بيان المدعى ليس ضرورياً فالدفع ماعسى أن يقال المدعى بديهية والمذكور في صورة  
الدليل تنبيه لا يجدي فيه التخص ١٦٤ أو تقول محصل الشبهة أن المدعى ما يتبع العلم به فلو كان الدليل

مجموع مقدماته  
حيث حازم العلم به بما  
يتبع العلم به (قوله)  
فيكون كل نظر صحيح  
مقررون بشرائط مفيدا  
للعلم) إشارة إلى أن  
المدعى كالمسألة كما  
حققتها إلا مسمى  
لا مسمية كما زعم  
الأمم فأنها قياسية  
الجدوى (قوله وفي  
تحقيق هذا المنع  
زيادة تفصيل لا يليق  
بهذا الكتاب) لعله  
إشارة إلى تفصيل  
ذكره الشيخ أبو علي  
ابن سينا في دفع دور  
أورده الشيخ أبو  
سعيد بن أبي الخير  
على الشكل الأول  
أوالى ما يقال في دفع  
الدوران معنى اثبات  
الحكم استفادة العلم به  
فلا يلزم استفادة العلم  
بالحكم من نفس  
الحكم ولا خلل فيه  
أوالى ما زينه به في  
شرح المقاصد (قوله)

فيكون كل نظر صحيح مقررون بشرائط مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل  
لا يليق بهذا الكتاب (وما ثبت منه) أي من العلم الثابت بالعقل (بالديهية) أي  
بأول التوجه من غير احتياج إلى التفكير

(قوله من غير احتياج إلى التفكير) الأول أن يقول من غير احتياج إلى مطلق السبب  
لأن ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج إلى مطلق السبب

أنه يلزم من اثبات أفادة النظر بأفادة النظريات الشيء بنفسه لأن المثبت هو أفادة  
النظر من حيث كونه نظرا والمثبت هو أفادته من حيث ذاته لا أن ثبت القضية الكلية  
الناقطة بأن كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية الناقطة بأن هذا النظر من حيث  
ذاته مفيد إذ المثبت تلك الكلية هذا النظر بخصوص من حيث ذاته من غير أن  
يكون معبرا بعنوان النظر بخصوص حتى لو فرض أنه ليس من أفراد النظر كان  
أيضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه أفادته من حيث ذاته واللازم من  
اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية إثبات الحكم بأفادة النظر بخصوص من حيث  
كونه نظرا لأن اندراج هذا النظر تحتها هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف  
أفادته من حيث كونه نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا  
خلاصة الجواب وأما بيان أنه يجوز أن يكون القضية الشخصية من حيث أخذه بعنوان  
شخصيته ضرورياً بعنوان كليته نظرا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له  
الشارح والمقصود منه دفع ما يورد من أن هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية  
للدخول في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بأفادة نظر آخر لها ويتكلم فيه أيضا فاما أن  
يذهب أو يعود فيلزم الدور أو التسلل وحاصل الدفع أن تلك القضية الشخصية  
ضرورية إذا أخذ موضوعها من حيث كونه نظرا مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا  
الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الناعل غير مندرجة تحت الكلية ونظريته إذا أخذ  
موضوعها بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم  
المتعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فإن القضية تختلف بداهة وكسبا  
 باختلاف العنوان فإن قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود  
بدهي (قوله والأولى الخ) يعني أن قوله بأول التوجه يدل على أن المراد ما لا يحتاج إلى  
سبب أصلا وقوله من غير احتياج إلى التفكير يدل على أن المراد ما لا يحتاج إلى النظر فأول

وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل  
جعل ضمير منه إلى العلم الثابت بالعقل وكلمة من يمانية وجعل الضمير إلى العقل وكلمة من ابتدائية أصنى أي ما ثبت

من أجل العقل دون الخبر والحس بالبدية أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه الحس وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فإن كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس أو الخبر فهو خارج من المقسم فن قال الأولى من غير حاجة إلى سبب لئلا ثم تعريف الاكتساب فقد قصر نظره ولا ينتج هذه الأمور على تعريف الضروري ولا يحتاج إلى أن يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج إلى سبب نعم بقي قضايا قياساتهما فانه ليس بضروري بمعنى الأول ١٦٥ ولا يبعد أن يقال قضايا قياساتهما

ومما ضروري غير اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الأولى كما توهمه بعض العبارات بقي أن الضروري والاكتسابي لا يخصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن أن يجعل بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الأسباب ويكون قوله وما ثبت بالاستدلال بمعنى ما ثبت بالاستدلال مثلاً بأن يكون ذكر الاستدلال لا لخصوصه ولا بد على وجه الشرح أيضاً من جعل ذكر الاستدلال خارجاً عن التمثيل

(فهو ضروري كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه)

وجعله تفسير الأولى التوجه لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضروري كالعلم الخ)

تفسير البداهة مناف لا آخره فلا ولي أن يقال ملا يحتاج إلى سبب أصلاً إذا العلم الحاصل بأول التوجه لا يحتاج إلى سبب من الأسباب سوى التوجه وإنما قال والأولى لأنه يمكن أن يقال إن المراد بالفكر المعنى اللغوي فالعنى من غير احتياج إلى ملاحظة أمر آخر من فكر أو احساس أو حدس أو تجربة (قوله وجعله تفسير الأولى الوجه الخ) يعني جعل قوله من غير احتياج إلى التفكير تفسيراً أو بياناً للأول التوجه فليس المراد بأول التوجه أن لا يحتاج إلى شيء أصلاً كما يفهم منه ظاهراً بل أن لا يحتاج إلى الفكر والترتيب لا يلائمه تقرير الشارح لأنه يدل على أن المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الأسباب مدخل في حصوله حيث قسم الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الأسباب مدخل في حصوله ولا يصح أن يقال إن ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الأسباب لجواز أن يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس قال بعض الأفاضل فيه بحث لأن الحاصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فإن كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار أقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الأسباب في الثلاثة من أن الحدسيات والتجرييات والبدهيات والنظريات مرجع الكل إلى العقل فانه المنقضى إلى العلم أما مجرد الانتفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فانه صريح في أن ما ثبت بالحدس والتجربة قد أدخل فيما ثبت بالعقل وإنما قال لا يلائم تقرير الشارح لأنه يلائم لما قرره البعض من أن ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الأسباب بمعنى أن مباشرة الأسباب ليست مستقلة في حصوله

والأورد التصور النظري وجعل المصنف منكر الجريان الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار (قوله كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه) الكلي المجموعي بقرينة الإضافة إلى المعرفة فإن الأفراد لا يضاف إلا إلى التكررة ولذا قيل كل الرمان ما كؤل صادق بخلاف كل رمان ما كؤل والشئ عبارة عن نفس الكل وحمله على نفس الجزء يافى عنه قوله من جزئه إذ الظاهر حيثئذ منه أو من الشئ أو الحكم لا يتم إلا في كل وجزء لهما مقدار ولو جعل المحكوم به أزيد لم الكل ولا يخفى تخصيص الكل بماله مقدار إذا أخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس



أعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركيب من الميول والصورة فإن الجسم ليس أعظم من الصورة إذ ليس  
لجسم على القول بالتركيب مقدار سوى مقدار الصورة بل لا بد أن يراد كل ملتئم من أجزاء الكل منها مقدار لكنه  
يشكل بالجسم على القول بتركيبه من أجزاء لا تتجزأ فإنه أعظم من جزئه وليس جزءه مقدار (قوله فإنه بعد تصور  
معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء) فيه أنه يتوقف على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء  
إلا أن يقال المراد بالكل كل ١٦٦ الشيء واللام عوض عن المضاف إليه وكذا الكلام في

الجزء فإن المذكور في  
التقسيم جزؤه بعد  
فيه أنه لا بد من تصور  
معنى من وان التقسيم  
لو كانت كمية لا بد  
من تصور العصور  
والافراد واتصاف  
الافراد بفهوم الكل  
ولو كانت مهمة لا بد  
من تصور الافراد  
والاتصاف لا يقال  
لا بد من ضمير  
في المحمول ومن  
ملاحظته لانه أمر  
اعتبره النحويون  
وبعزل عن اعتبار  
العقلاء وأما حديث  
انه لا بد من تصور  
النسبة أيضا مشهور  
وتكلف الجواب  
عنه مستطور وبني

فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث  
زعم أن جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل  
والجزء (ومثبت بالاستدلال) أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة  
على المعلول

انظروا من عبارة المصنف وتقرر بالشارح ان الضرورى في مقابلة الاكتسابى بمعنى  
الخاص بل مباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه أن المثال المذكور ثابت بالعقل  
يتوقف على الاثبات المتدور وتصور الطرفين المتدور وانه يلزم أن يكون حال بعض  
العلم الثابت بالعقل كالتيجريات والحدسيات مبهما  
كما لا يخفى (قوله الظاهر من عبارة المصنف الخ) يعنى ان الظاهر من مجموع عبارة المصنف  
وتقرر بالشارح حيث ذكر المصنف الضرورى في مقابلة الاكتسابى وفهمه الشارح  
بالخاص بل مباشرة الاسباب بالاختيار ان الضرورى ههنا في مقابلة الاكتسابى المقدر  
بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله مباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه (قوله  
ويرد عليه الخ) أى يرد على ما هو الظاهر ان المثال الذى ذكره للضرورى ليس موافقه له  
بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الاثبات المتدور وتصور الطرفين المتدور  
لكونه كسبيا فلا يصدق عليه أنه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان المراد  
ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الاثبات وتصور الطرفين كما يشهد اليه تشيئه لمباشرة  
الاسباب بصرف العقل والنظر فى الاستدلالات وتقليب الحقائق والاصغاء  
فى الحسيات ولا يخفى ان ذلك تكاف مع أنه يلزم أن يكون الضرورى والكسبى قسمين  
للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وأنه يلزم الخ) عطف على قوله ان

عن التعرض به ظهور (قوله ومن زعم ان جزء الانسان  
قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) يريد انه قد تصور جزءا فيصير أعظم من الكل ولو جعل  
قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان أنسب ولعله أراد القائل ان التوهم يراحم العقل فى هذا التصديق بان جزء  
الانسان قد يكون أعظم منه فيحتاج العقل فى قبوله والتصديق به الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزا حجة فلا  
يكون أوليا والا فكيف تصور عقل زعم هذا واما ان منشا الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصو  
معنى الأعظم ففيه خفاء ولا يتجه انه يكفى عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور رشي عنهما لانه لا يمكن

تصور أحدهما دون الآخر على أن نحل العبارة على عدم تصور واحد منهما ما عا والظاهر أنه أراد المغالطة فإن جزء  
الإنسان يكون أعظم من كله في وقت ما فوضع كله في وقت ما موضع كله في زمان عظيم الجزء (قوله كما إذا رأى ناراً فقام  
أن لها دخاناً) لا معنى لكون الدخان للنار إلا كونه معاولاً له وليس مدلولاً ١٦٧ لنار ذلك بل وجود الدخان

لعلاقة العلمية والمعلولية  
فالصواب فعلم وجود  
الدخان وكذا قوله كما  
إذا رأى دخاناً فعلم أن  
له ناراً على ما في بعض  
النسخ والصحيح  
نسخة فعلم أن هناك  
ناراً فلا حاجة إلى

كما إذا رأى ناراً فعلم أن لها دخاناً أو من المدلول على العلة كما إذا رأى دخاناً فعلم أن  
هناك ناراً وقد ينحصر الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) أي  
حاصل بالكسب وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات  
في الاستدلالات والأصغاء وتقليب الخدقة ونحو ذلك في الحسيات فلا كُنسائي أعني  
من الاستدلال لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال اكتسابي ولا عكس  
كلا بصار الحاصل بالتصديق والاختيار وأما الضروري فقد يقال في مقابلة كُنسائي  
ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً له مخلوق

تقييد رؤية النار بعدم  
رؤية الدخان ولا إلى  
تقييد رؤية الدخان  
بعدم رؤية النار  
والا لم يكن هناك  
علم استدلال لان  
المثال رؤية النار  
المنتجة للعلم بالدخان  
وهذا لا يتصور  
مع رؤية الدخان  
وكذا المثال رؤية  
الدخان المستلزمة للعلم  
بالنار وهذه لا توجد  
مع رؤية النار (قوله  
وهو مباشرة الأسباب  
بالاختيار كصرف  
العقل) يراد به جعل  
العقل متوجهاً إلى

فلا ولي ما في بعض الشروح من أن البداهة عدم توسط النظر لأول التوجه والضروري  
يقابل الكسبي الاستدلالي وهما مترادفان (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله الخ)

المثال المذكور أي يرد على ما هو الظاهر أنه يلزم على تقدير أن يكون الضروري ما يكون  
حاصلاً بدون مباشرة الأسباب أن يكون حال بعض العلوم من التجسوبات  
والحدسيات متروكة اليان مع أنه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه  
حصص الأسباب ضرورة أنه ليس بضروري لعدم حصوله بأول التوجه وتوقفه على  
الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل  
ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجاني من أن أناساً من  
الحدسيات والتجسوبات متروكة اليان لدخولها في الكسبي فإن المراد بالكسبي  
ما يكون لمباشرة الأسباب مدخل فيه ولا شك أن استعمال الحدس وتكرار المشاهدة  
مدخل فيهما على ما بين في محله لأن الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال  
كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وإن كان الكسبي  
المطابق ما يكون حاصلاً بمباشرة سبب من الأسباب فتأمل أقول ويمكن أن يقال أن  
التجسوبات والحدسيات داخلية في الضروري لأن حصولها وإن كان بواسطة الحدس  
والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعاقب غرضهم بتفصيلها على  
ما مر في وجه حصص الأسباب ولذا جعلوها ثابتة بالعقل وإن كان لاستعانة الحدس  
والتجربة مدخل فيها (قوله فلا ولي الخ) يعني أن الأولى أن المراد بالبداهة عدم

ما قصد العلم به فارغاً عن التعريف وقوله والنظر في المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب آخر بالاختيار إلى  
صرف العقل كالأصغاء وتقليب الخدقة وصرف العقل مشترك بين الكل وربما يتوهم أن تقييد مباشرة  
الأسباب بقوله بالاختيار تصريح بما علم ضمناً والافهول لا يكون إلا بالاختيار يرشدك إليه قوله فيما بعد وهو  
مباشرة الأسباب والظاهر أن التقييد بالاختيار مراد فيما بعد ترك اعتماداً على معرفته سابقاً يقال أراد مباشرة الأسباب



في الجملة بالاختيار فإنه يكفي ذلك ١٦٨ وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار وفيه مخالفة صاحب

كلمة ماعبارة عن العلم الحاصل بقرينة أنه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضرورياً لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة لا تعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسم له

توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالى والاكتسابى مترادفين وإنما قال فلاولى الخ إشارة الى ان ما ذكره الشارح أيضا تحييج ولعل الوجه ما ينادى (قوله كلمة ماعبارة الخ) يعنى ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضرورى من أقسام العلم الحادث والحادث يستلزم الحصول لا مايعم الحصول وما من شأنه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فإنه وان كان يصدق عايه أنه علم من شأنه الحصول وليس تحصيله متقدورا بالامر على ما هو مذهب أهل الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل مباشرة الاسباب بمعنى أنه لم تجرد ذاته تعالى بخافته بعد استعما ان اسباب العلم لأن حقيقة ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشيء لأن الفائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء وبذلك من المتأخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل وإطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شأنه ان يحصل انتهى أقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من أنه الصورة الحاصلة وأما على ما عرفه المتكلمون من أنه صفة توجب تميزا أو ينكشف به الخ فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة أو غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فإطلاق العلم على ما من شأنه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز أن يكون التقييد دفع ذلك الابهام وأما ان حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف (قوله لسكن يرد الخ) يعنى ان شارح المواقف عرف الضرورى بما عرفه الشارح وادرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المتدور لنا والا لحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفها في وجدان الصفر اوى السكر مر او رؤية الاحول الواحد اثنين وبحود ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من أمور أخرى يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الأمور في بعض المواضع دون بعض وتلك الأمور غير مقدورة لا تعلم بتفاصيل

المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن هذا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلا كسبيا ويمكن أن يكون مبنى الخلاف أن القول بوجود أسباب في الحسيات لا يعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادّاه صاحب المواقف قول بلا دليل بل أخفى من القول بوجود الخواص الباطنة فهو بالانكار أحق من الخواص الباطنة قال قول به لا يوافق مالك المتكلمين على أن الحكم بان في الحس أمور لا تعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظرى تحكم ببقائه قال صاحب المواقف أن النظرى يلزم الكسبي بالانقاسا وكون النظرى أخص

انما هو بحسب انهم لم يشاء على جواز ولا

طريق اختيارى سوى النظر واما بحسب الواقع فلا طريق اختيارى سوى النظر لان الالهام والتعليم غير اختياريين  
 والتصنيف قلمنا نفى بها طاقة البشر والحس لا يكفي في الحسيات على ما عرفت فان تم ما ذكره من تحقيق المذهب  
 فلا يتم ما ذكره الشارح وينهدم بالسكينة ( قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ) يعنى لا لخصوصه بل لكونه  
 نظريا بالضرورة هذا المعنى مقابل للنظري لا لخصوص الاستدلالي ( قوله فمن ههنا جعل بعضهم العلم  
 الحاصل بالحواس اكتسابيا ) يمكن أن يكون مبنى الجملة ١٦٩ اكتسابيا انكارا لمور لا تعرف

متى حصلت وكيف  
 حصلت ومبنى جعله  
 ضروريا الاعتراف  
 بها وان يكون المبني  
 الاكتفاء بالاختيار  
 في بعض الاسباب  
 وعندهم والزام  
 الاختيار في الجميع  
 ( قوله فظهر ان  
 لا تناقض في كلام  
 صاحب البداية )  
 قيل وجد التناقض  
 أنه جعل ما ينظر  
 المستقل من قسم  
 الاكتسابي ثم قسمه  
 الى الضروري فجعل  
 بعضه ضروريا فجعل  
 بعض ما ينظر العقل  
 ضروريا وليس  
 ضروريا واستبعد توهم  
 التناقض بان قسم

وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل  
 فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا أى حاصلًا بمباشرة الاسباب  
 بالاختيار و بعضهم ضروريا أى حاصلًا بدون الاستدلال فظهر أنه لا تناقض في كلام  
 صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله في نفس  
 العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله  
 فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه وأسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر  
 الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بأول النظر  
 من غير تفكير كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكير كالعلم

وجوابه أن الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حملاه على نفي  
 استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها ( قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر  
 الخ ) يشير الى أن الكلام في العلم التصديقي وأنهما قسمان منه ( قوله فظهر أنه لا تناقض )

ولازمان حصولها أحصلت قبل الاحساس أو مع الاحساس ولا كيفية حصولها  
 فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر  
 المدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول لانه يجوز ههنا أن تكون امور يتوقف  
 عليها حصول الجزم ولا نعلمها منفصلة بخلاف لصرح العقل والاجاز أن يكون  
 البديهيات الأولية أيضا موقوفة على أمور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع  
 شبهة أوردت في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام ( قوله وجوابه ان الشارح  
 حمل التعريف الخ ) حاصله ان من ادرج الحسيات في الضروري عرفه بما لا يكون  
 القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل

الاكتسابي ما هو بمباشرة النظر والمنقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل والثاني أعظم من الاول ويعده أيضا  
 انه لما فسر الضروري في الموضوعين بمعنىين لم يبق للتناقض مجال فتقول وجه التناقض تفسير الضروري بمعنىين  
 متخالفين يقتضى أحدهما سلب الضرورية عن بعض ما أوجب الآخر ضروريته ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح  
 من أن للضروري معنيين هذا والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلالي للعلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقا لبقاء  
 التصور النظري واسطة الا أن يراد بالاستدلال الاستدلالي ونحوه تأمل والمراد باول النظر مفسره قوله من  
 غير تفكير فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات ولا يدفع في التقسيم



بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) التفسير بالتقاء معنى في القلب بطريق التقيض  
( ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق )

وجه التناقض أنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وجعل العلم الحاصل بنظر العقل  
من الكسبي ثم قسمه إلى الضروري والاستدلالي فكان قسم الشيء قسمه وحوصل  
الدفع أن التقسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا ولما شغري  
كيف يتخيل التناقض ابتداءً إذ قد مر أن العلم مستقلة لا يكون إلا بالأسباب وصاحب  
البداية جعل الكسبي ما يكون بباشرة الأسباب ثم قسم مطابق الأسباب إلى ثلاثة ثم  
قسم ما هو بسبب خاص أعني نظر العقل إلى الضروري والاستدلالي فليس التقسيم  
الأسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب المباشرة فيتناقض

الحسيات في الضروري لتوقفها على أمور غير مقدورة كما مر ومن أدرج الحسيات  
في الكسبي عرفه بما يكون للمقدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك  
فدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المتدورقة فيل كون المقدرة  
مستقلة في الحصول خلاف المذهب وأن النظريات قد تتوقف على مبادئ ضرورية  
فلا تكون المقدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادئ الغير المتدورة فيل المراد  
بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى أن الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري  
ليس كذلك وعن الثاني أن اللازم مما ذكر أن تكون الأمور التي يتوقف عليها العلم  
الكسبي غير مقدورة لا أن يكون نفس العلم به غير مقدور (قوله وجه التناقض الخ)  
حاصله أنه جعل الضروري أولاً مقابل الكسبي ثم جعل قسمًا من قسمه أعني الحاصل  
بنظر العقل فيلزم كون قسم الشيء قسمًا من قسميه وهو يستلزم التناقض إذ يستلزم من  
الأول أن الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني أنه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم  
ما ذكر للتغاير بين التقسيم والقسم (قوله ولما شغري الخ) يعني أن دفع التناقض فرع  
مخيله وهذا لا يتخيل التناقض وأن جعل الضروري معني واحسد وهو ما يقابل  
الاكتسابي لأنه إنما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية أن الحاصل بنظر العقل المقسم  
إلى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لأنه قد مر أنه لا يتصور  
حصول العلم سواء كان ضروريًا أو غيرًا بدون سبب من الأسباب وصاحب  
البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الأسباب إلى ما يحدده الله تعالى في العبد بالواسطة  
اختياره وصرف أسبابه وإلى ما يحدده بتوسط الاختيار وصرف الأسباب ثم قسم مطابق  
الأسباب الشاملة للأسباب المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي على

( قوله والالهام  
التفسير بالتقاء معنى  
في القلب بطريق  
التقيض ) وقد يزاد من  
الخبر لخرج الوسوسة  
ويمكن أن يقال  
استغنى عنه لأن  
الإلقاء من الله تعالى  
لأنه المؤثر في كل شيء  
فقوله بطريق التقيض  
يخرج الوسوسة لأنه  
ليس التقاء بطريق  
التقيض بل التقاء الله  
بباشرة سبب نشأ من  
الشیطان وقيد الالهام  
بالتفسير لأن الالهام  
بمعنى الأعلام وهو  
الاعم يكون سببًا عند  
أهل الحق لكنه راجع  
إلى الخبر الصادق

ولو سلم فيجوز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجهه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالأعم فلا تناقض أصلاً نعم رد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربات فيحتاج إلى جعل قوله من غير فكر تفسير قوله بأول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر

ما هو الظاهر من قوله وأسبابه أي وأسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيره إلى ثلاثة أقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل أي توجهه وملاحظته إلى الضروري والاستدلال ولا شك أنه لا يلزم من ذلك كون قسم الشيء قسماً منه إذ ليس نظر العقل من الأسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علماً حاصلاً بسبب المباشرة فيكون داخل في الكسبي ويكون الضروري قسماً منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير أحواله فالحاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد أو يكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبدهييات التي سوى الوجدانيات فالحاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالقصد والاختيار فالحاصل منه بدون المباشرة يكون ضرورياً ما حصل منه بالمباشرة يكون نظرياً بالمعنيين المذكورين أولاً هذا نهاية تحرير كلام المحشى (قوله ولو سلم فيجوز الخ) أي ولو سلم أن المقسم هي الأسباب المباشرة لكنه يجوز أن يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الأقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز أن يكون نظر العقل الذي لأجل تقييد السبب المباشر به حصل منه قسم أعم من وجهه من السبب المباشر فإن نظر العقل متحقق في الوجدانيات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضرورة والاستدلال في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل بأول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالأعم أي بنظر العقل الأعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخل في كسبي فلا يلزم التناقض أصلاً وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان أبيض أو أسود الحيوان أبيض أو حيوان أسود لأنه وإن لم يحزان يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الأقسام بل متحقق ألا ترى أن الأبيض الذي هو قيد يحصل لقسم الحيوان أعم من وجهه من الحيوان وهذا القدر يكفي كما لا يخفى (قوله نعم رد على التقسيم الثاني الخ) يعني نعم أن الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا سبب أنه لو لم



(قوله حتى يرد  
به الاعتراض على  
حصر الاسباب  
في الثلاثة) فيسهل أن  
السبب المحصور سبب  
العلم لعامة الخلق وهو  
ليس بسبب كذلك  
انفسا فان أريد نفي  
السببية مطلقا لا يصح  
إذ لا انتباه فيها ولو  
أريد نفي السببية لعامة  
الخلق فلا معنى لتسيده  
بأهل الحق إذ لا مدعى  
لعموم سببته والاولى  
أن يراد نفي السببية  
مطلقا إذ الكلام في  
الاسباب الظاهرية  
العادية والعلم الالهامي  
من السبب الخفي بلا  
توسط سبب ظاهري  
سوى العقل (قوله  
الأنه حاول التنبيه  
على أن المراد بالعلم  
والمعرفة واحد)  
وأكد هذا التنبيه  
بأن زاد في مقوله الباء  
الذي يزداد في مفعول  
العلم وفيه أنه قد يخص  
المعرفة بالعلم المسبوق  
بالجهل وقد يخص  
بالثاني من ادراكين  
تختل بينهما جهل

حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة المذكورة وكان الاولى أن يقول  
من اسباب العلم بالشيء إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد  
لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو بالكليات والمعرفة بالبساطة  
أو الجزئيات

(قوله حتى يرد به الاعتراض) فيحتاج الى دفعه بأنه لما لم يتعلق بعده سببا مستلزما غرض  
صحيح أدرجوه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان

يحمل عليه يلزم التناقض بل لا جيل أنه لو حمل على ما يحصل بأول التوجه من غير سبب  
مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلال إلى خروج  
الحدسيات والتجرييات ضرورية ذاتها حاصلتان بنظر العقل وليست باداخليتين في  
الضروري لعدم حصرهما بأول التوجه لوقوعهما على الحدس والتجربة ولا في  
الاستدلال لعدم احتياجهما إلى نوع تفكير فيحتاج في دفعه إلى جعل قوله من غير  
احتياج إلى تفكير نفس الأول التوجه فيحصل للضروري معنى آخر وهو ما حصل  
بدون فكر فالباغت على حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على  
ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحمل التفكير في قوله من غير احتياج إلى تفكير على  
المعنى الأقوى أي من غير احتياج إلى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات  
والتجرييات داخلية في الاستدلال ولم يحصل للضروري معنى ثان لان تمثيله  
للضروري الحاصل بأول التوجه بقوله الكل أعظم من الجزء يأتي عن ذلك لا احتياجه  
إلى الالتفات المتصور وتصور الطرفين المتصور وبما حررنا لك ظهرا أن ما قلناه الفاضل  
الخشي وأنت خبير بأن هذا الكلام اعتراف منه بأن الحدسيات والتجرييات وسائر  
الضروريات المتدورة كانت داخلية في الضروري ولا شك أن الضروري باعتبار  
كونه مقدورا حاصلا مباشرة لاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسما  
للاكتسابي فيلزم أن يكون قسم الشيء قسما منه فيحتاج إلى جواب الشارح بعيد عن  
المتصودد بمراحل إذ ليس المتصودد أن الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات  
والتجرييات والضروريات المتدورة بل مقصوده أن ما ذكره الشارح من أن في  
حمل الضروريات على المعنى الثاني دفعا للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في  
كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر وأين هذا من ذلك واعلم أن متصودد الخشي من قوله  
وليت شمري كيف يتخيل التناقض أن من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل  
التناقض الذي ينقضي إلى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه إيهام التناقض لكنه  
يرتفع بادنى تأمل (قوله فيحتاج إلى دفعه الخ) يعني لو كان الإلهام من الاسباب

(قوله الآن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) يمكن أن يقال لا مجال انكار أن الإلهام يكون سببا للادراك  
أنما النزاع في أنه هل على العلم الحاصل به وثوق أم لا فالنزع يرجع إلى أنه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع  
أولا فبني بادر اج الصحة على أن نفي السببية ليس لأنه لا يكون سببا ١٧٣ للادراك بل لأنه لا يكون سببا

لمعرفة صحة المدرك  
وكان من وقع في جعله  
سببا أنما وقع من أن  
بعض الأنبياء كانوا  
أنبياء بالإلهام وعلى  
هذا ينبغي نفي سببية  
الرؤى بالعلم أيضا إذ  
بعض النبوة كانت  
بالرؤى وقوله ويصلح  
الالزام على الغير  
الأولى أو يصلح لأن  
أحد التقيدين كاف  
وكلمة قد في قوله قد  
يحصل به العلم لتحقيق  
ولا للتفليس والافلا  
يرد لان الكلام في  
سبب العلم لعامة الخلق  
وفي كون التوابع  
صالحا للالزام على  
الغير نظر لان مصداقه  
العلم والغيران يقول لم  
يحصل لي العلم من  
خبر هذا العدد نعم من  
شرط عدد خاصا  
يصلح عنده لالزام  
الغير والتعرض بخبر  
الواحد العدل مما

الآن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببا يحصل  
به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والافلا شك أنه وقد يحصل به العلم وقد ورد  
القول به في الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام ألهمني ربي وحكي عن كثير من السلف  
وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيد أن الظن والاعتقاد الجازم الذي لا يقبل  
الزوال فكانه أراد بالعلم مالا يشملها والافلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة  
(قوله الآن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كما  
قال الشاعر \* صح عند الناس أني عاشق \* أي ثبت وجوابه أنه خلاف الظاهر  
وفيد استدراك وإيهام خلاف المقصود (قوله فكانه الخ)

المعينة للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق لبطل حصر الأسباب العامة في الثلاثة وبحاج في دفعه  
إلى ما يحتاج في دفع النقص بالحدس والتجربة والوجدان وهو أنه ليس لهم غرض متعلق  
بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا أدرجوه في العقل وإن كان باستعانة  
الحدس والتجربة والوجدان والإلهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون  
داخلا في المقسم إذا قسم الأسباب العامة لساثر الخلق فلا احتياج في دفعه إلى ما ذكره  
(قوله الآن تخصيص الصحة الخ) لأن الإلهام ليس من أسباب المعرفة بفساد الشيء  
أيضا والتخصيص يوهم كونها من أسبابها (قوله وجوابه أنه خلاف الظاهر الخ) لأن  
المبادر من إطلاق الصحة ضد الفساد والمرض (قوله وفيه استدراك الخ) لأنه يكفي أن  
يقال من أسباب المعرفة بالشيء قبل المعرفة بشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في  
التصديق فادر اج لفظ الصحة إشارة إلى هذا (قوله وإيهام خلاف المقصود) لأن الصحة  
تقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع  
ففي إرادة الثبوت منها بلا قرينة إيهام خلاف المقصود قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو  
الواقع واللا وقوع ومعنى صحة مطابقته للواقع وقد فسر ههنا في شرح المناصدي بيان تحقيق  
معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وقائدة ادراجها الإشارة إلى أن المراد  
بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى أن ما ذكره المحشى بقوله وجوابه الخ يرد عليه فإن جملة على

لا حاجة إليه لأنه سبق أن العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقده فانه يعتقد الاعتقاد  
الجازم الذي يقبل الزوال وقوله فكانه أراد بالعلم مالا يشملها بمعنى كانه أراد بالعلم صفة توجب تميزها بالاحتياط  
لا صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به على عكس ما حقق سابقا في مقام تعريف العلم وأنما قال كان لاحتمال أن  
يكون العلم عامما وتخصيص الأسباب بالأسباب المعتد بها فن قال كلمة كان غير مرضية كانه غفل وقوله والافلا وجه



يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا ينافي قوله كان (قوله فالعالم) تفريع على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها  
 وكون العقل بالنظر في الدليل سببا للعلم اذ لو اتفق أحدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه وفي تعريفه  
 بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع الجاهل ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما فلا يصح  
 استثناء الله تعالى عنه وان كان كل شيء عسلا يصح في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا الافراد فعبارة  
 الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما تناول الاشخاص ولا يقال لزيد عالم ولو كان  
 المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله  
 من الموجودات على معنى من ١٧٤ أجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكفي في التعريف

حينئذ من الموجودات  
 وفي ذكر ما سوى الله  
 تعالى اشارة الى ان  
 ما قيل ان قوله مما  
 يعلم به الصانع ضائع  
 لا فائدة فيه وأجيب  
 عنه بأنه زائد على  
 التعريف اشارة الى  
 وجه التسمية  
 والاحسن ان يقال  
 العالم اسم لاجناس  
 الموجودات لا مطلقا  
 بل من حيث انها يعلم  
 بها الصانع وان يقال  
 هو لاخراج الصفات  
 من غير حاجة الى  
 الا بناء على ان الصفة  
 ليست غير الذات  
 ولا خارج مجموع  
 الواجب والممكنات

(والعالم) أي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع

كلمة كان غير مرضية ههنا فتأمل (قوله مما يعلم به الصانع) اشارة الى وجه التسمية  
 وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك  
 معنى المتناهي خلاف المتبار وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المتناهي  
 معتبرة في مفهومه وابهام خلاف المنصود (قوله كلمة كان ههنا غير مرضية) لانه قد جزم  
 الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطابق على غير اليفينييات حيث حمل التجلي على  
 الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا وما لا فلا معنى لا يراد كلمة كان المشعرة  
 بالظن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان عبارة المصنف لا تدل عليه صريححا والعلم قد يطلق بمعنى  
 الادراك مطلقا فيشملها على ما يشمر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على  
 حيث عمم التعريف أولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة قرينة  
 صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كاخبر المشرقون بالصدق  
 والافهام وخبر الا حاد والرؤيا الصادقة قلت يجوز ان يكون الحصر الاسباب المعتدة  
 بها المتقدمة للعلم بلا تخاف وهذا التدرك كاف لا يراد كلمة كان (قوله اشارة الى وجه التسمية)  
 أي انما ذكر هذا التمسك في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فن العالم مشتق  
 من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كذا تم لما يحتم به ثم سمي به ما سوى الله تعالى  
 من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع (قوله وليس من التعريف) أي ليس جزأ من

من غير حاجة الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء ولا خراج جميع الصفات والممكنات  
 لانها غير الذات لانها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع أجزائه محدث وسنظلمك على أن في  
 اعتباره في مفهوم العالم دخلا في اثبات المحدث وكفى ذلك داعيا الى ذكره في مفهومه الرابع ان العالم كما يصدق على  
 كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا الفرد أيضا متعدد على سبيل التبديل  
 اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمصنف أراد هذا الفرد قرينة قوله بجميع أجزائه  
 محدث وانما خص الارادة به ليستغنى في الاستدلال عن ابطال التسلسل وثبت وجود الله تعالى سواء كان  
 التسلسل باطلا أولا ولا يريد به على الحكيم لذهابه الى قدم بعض العالم

(قوله قال عالم الاجناس وعالم الاعراض) نبه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيره فالتوهم ما رجحه الكشف من كونه اسما لذوى العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان أنسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة أيضا لكان أولى لم يعرف انه لو قال كذلك لخص بالجواهر الفردة بصفة تضي عرقهم على انه لا تظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة وقوله فيخرج صفات الله تعالى يعنى به عند الاشاعرة لاها عين الذات عند المفترزة وخر وجهها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود للصفات عندهم ومما ينبغي أن ينبه عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير ١٧٥ حاجة الى التمسك بانها ليست

غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة (قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها) لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض وما فيها وما عليها تفن ولم يقصد استثناء الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلا يردانه بقى اعراض السموات والارض ولا يحجب بدخول اعراض السموات في

يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها (بجميع أجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (نحدث) أى نخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بتوادها وصورها وأشكالها

(قوله قال عالم الاجسام) اشارة الى أن المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى أن العالم اسم للقدر المشترك بينهما فيطلق على كل واحد منهما وعلى كليهما

التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فيخرج الصفات وصار التعريف جامعا وما نه ابدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغيرية على المعنى اللغوي واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظنى ان المشهور أولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الدق والمهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود (قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى أن المراد الخ) يعنى لما كان تعريف العالم بما ذكر مرها بخلاف المقصود من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث أورد صيغة الجمع وقال من الموجودات

قوله وما فيها لان في اما أن تكون بمعنى يخص موضع الغرض واما ان تكون بمعنى يخص المكان والجمع بين المعنيين لا يصح (قوله أى نخرج من العدم الى الوجود) ليجدوا تفسيران أحدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فلا نسب بحمل الحدث على العالم حملة على المعنى الاول فاذا اختاره ثم قسمه لاخراج من العدم الى الوجود بانه كان معدوما فوجد اشارة الى أن المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازى والا فالعدم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شئ الى الوجود والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم قتيبه



(قوله وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجية عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وبدا وأما الصور النوعية قديمة بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة مشتركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية ١٧٦ كان يكون نوع النار حاداً غير مستمر الوجود بتعاقب افرادها الشخصية

ان يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضاً في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن أعدادها المتعاقبة بلا نهاية واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما في بعض الحواشي في هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى يجوز واحدوت نوع النار مثلاً لكن يشكل ببقاء صور لا تستفاد الموجودات بالذات في أمزجة

وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة قط نعم أطلقوا لانه اسم لكل والا لم يصح جمعه (قوله لكن بالنوع)

بيان الوصول الى ازاله بقوله يقال عالم الاجسام الخ فان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فياخذ معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه اسم موضوع للقدر المشترك بينهما أي بين جميع الاجناس اعني كونه ماسوي الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاماً والموضوع له خاصاً فانه مخصوص بموضع عديدة واذا كان موضوعاً لعنفي واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكلي على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمر ووبكر وعلى كلها (قوله لا لأنه اسم لكل الخ) عطف على قوله اسم للقدر المشترك أي فيه اشارة الى انه ليس اسماً للمجموع والا لم يصح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بالضرورة داعية اليه قال الشارح في شرح الكشف وهو اسم لكل جنس وليس اسماً للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان قيل عبارة المصنف صريحة في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه حادث دون جزئياته في تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع جزاء قلنا لا لسلم ذلك فن قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث فقيه اشارة الى ان كل

الواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافي هذا على انه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم الواليد وفي ثبوت قدم شيء من الواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافي انما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس ومما يوجب ما قيل انه أراد الشارح بالتقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلوا المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة الشخص بهذا المعنى أيضاً

(قوله لانه) أى جزء العالم لا العالم اذ ليس المين عالما قام بذاته والالم يكن زيدا عينا ولا العرض عالما لم يتم بذاته والالم يكن العرض الشخصى عرضا وهذا التردد دليل الحصر وقوله وكل منهما حادث كبرى لقول المصنف اذ هو اعيان واعراض فظم الدليل هكذا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما حادث ولا يخفى انه غير متبج لتخالف الانتاج فى قوائى العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبى أن يؤول بانه اريد ان كل جزء للعالم اما عين أو عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو انزم كونه عينا لا دخل فى حصر المين المركب فى الجسم وله تنمة ستانى ويريد بقوله ولم يتعرض له المصنف انه لم يتعرض للبيان لانه لم يتعرض للمبين لان المين كبرى مطوية فيكون مما تعرض له ١٧٧ وكون المختصرة مقصورة على

المسائل يكذب به قوله اذ هو اعيان واعراض الا أن يجعل انقصر ادعائيا لا لحاق النادر بالمعدوم والتصر الادعائى يكفى فى بيان عدم لياقة التعرض له وقوله دون الدلائل يفيد نفى النضر على الدلائل والمتصود نفى التعرض لها (قوله) قال اعيان ما أى ممكن) به بافراذ الممكن على ان التعريف انما هو

القول بحدوث ما سوى الله تعالى اسكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق المدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله ( اذ هو ) أى العالم ( اعيان واعراض ) لانه ان قام بذاته فعين والا تعرض وكل منهما حادث لماسدين ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل ( قال اعيان ما ) أى ممكن يكون ( له قيام بذاته ) بقرينة جعله من أقسام العالم

المشهور أن الصور النوعية المنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل بقاء صور الاسطقسات الاربعة فى أمزجة المواليذ الغذائية بالنوع

جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التى يتركب منها فى الخارج ومعنى تركبها منها فى الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو بانغ فى الرد على الفلاسفة هذا واللفظ لا فى توجيه عبارة المتن وجوه تركبها مخافة الاطباب وما ذكرته فيه أقرب الى اتمهم والصواب (قوله والمشهور ان الصورة النوعية الخ) المقصود من هذا دفع ما يتبعه من أنه كان على الشارح ان يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للمناصر قديمة

( ١٢ عقائد ) للمفهوم لا للأفراد قال اعيان جرد عن الافراد ونقل باداة التعريف من الجمعية الى الافراد وجعل ما عبارة عن الممكن ليخرج الواجب اما كون الاعيان قسما من العالم فلا يصلح قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن لان الممكن أعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ما عبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من أجزاء العالم ولك أن تجعله عبارة عن المحدث بقرينة سبق ان العالم بجميع أجزائه محدث واما ان وان تقول لا حاجة الى تشييد ما لا خراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته بمعنى ذكره على رأى المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد استناده الى الممكن أو الحادث أو جزء العالم ولهذا قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه ما فيه قيل تعريف العين يصدق على المركب من عرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين هذا وفيه ان تحيز هذا المركب بينه تحيز أجزائه وبعضها تابع لتحيز شىء آخر وبعضها ليس بتابع فتحيز الجميع ليس تابعا ولا غير تابع على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد من



الممكن وهذا من اجتماع التسمين (قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يحيز بنفسه الخ) المشهور التحيز  
بالذات غير الشارح الى التحيز ١٧٨ بنفسه ومعنى التحيز بالذات أن يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية

ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر  
بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه أي محله الذي يقومه  
فكان الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافي (قوله ومعنى قيامه) أي قيام  
العين أو الممكن قيده بالاضافة احترازاً عن قيامه تعالى بذاته ثم لا يخفى أن هذا التعريف  
بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تعدد الا بالموارد خارجة عنها من كونها  
فلكية أو عنصرية نارية أو هوائية غير قديمة بحسب تواردها في افرادها الشخصية فيجوز  
خلوها من عناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة  
بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في ضمن العناصر أنواعها الشخصية  
الا تارة مختلفة غير قديمة بحسب تواردها في تلك الأنواع عليها فيجوز خلوها عن أنواعها  
بطريق الكون والتصاد بان يتخام الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية  
وبالعكس حتى يجوز وان يكون نوع الحادث بسبب الحركات الفلكية عن نوع  
الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان الصورة  
النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل عليه بقاء صور الاستطاسات أي العناصر الاربع  
فانها باعتبار تركيب الجسم منها تسمى استطاسات و باعتبار تحليله اليها عناصر في أمزجة  
المواليد الثلاثة أعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان  
صور العناصر باقية على حالها في أمزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الافتراق  
بمركرها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب تواردها في افرادها الشخصية من المبدء الى الوجود  
كالحر كذا فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب تواردها في افرادها  
والا لم تكن لمواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس  
ونحويز حدوث نوع انتشارهم انه يجوز الاقلاب بحسب الكون والتصاد في الافراد  
الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطابقة  
قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال او اراد بالنوع النوع الاضافي  
أعني المندرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقا للمشهور (قوله  
قيده بالاضافة الخ) أي قيد القيام باضافته الى العين أو الممكن احترازاً عن قيام  
الواجب بذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب  
(قوله لا يخفى الخ) يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين

بالذات بانه هذا أو  
هناك لا عدم كون  
التحيز معلولا لتحيز  
شيء آخر حتى يرد  
تحيز العين الكل فان  
تحيزه تابع ومعلوم  
لتحيزات الاجزاء  
كان الكل معلول  
الاجزاء ولعل  
المتكلمين خافوا  
التمسك في تعريف  
القيام بالذات ليخرج  
الصفات القديمة عن  
العرض فحاشا عن  
اطلاق العرض عليها  
ولم يحتزوا عن  
خروج الصفات  
الحادثات الحادثة  
عن تعريف العرض  
لعدم قولهم بوجود  
بجود حادثة وأما  
الماخرون ومنهم  
النائون بتجرد النفس  
فيشكل تعريف  
العين عندهم بعين  
المجرد وكذا تعريف  
المعرض بشكل  
بمخرج اعراضه ولم

وعرض

يشكل على الحكماء دخول الصفات

القديمة في تعريف العرض لانهم لا يعترفون بها (قوله أي محله الذي يقومه) الملائم لتعريف العرض بما تحيزه

تابع لتحيز غيره أن يفسر الموضوع بالتبوع في التحيز وإنما قيد بالذي يقوم في أمر يفهم الموضوع لاخراج  
 الهيولى عن تعريف الموضوع على رأى الحكيم وعلى طريقة المتكلمين لا يصح أن يكون لاخراج الهيولى لا  
 لا يعترفون به فهو لاخراج المكان (قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده  
 في الموضوع) قد وقع فيما بينهم أن معنى وجود العرض في كذا أن يكون وجوده هو وجوده في

١٧٩

الموضوع وفسر بأن

معناه عدم تمايز

الوجودين في الإشارة

الحسية ومعنى عينية

الوجودين العينية

الإشارة الحسية

والشارح جـ

الاتحاد حقيقيا ورد

أنه يصح أنه وجد

العرض فقام بالحل

فصحته فخلل الفاء تشهد

بالمغايرة وإن كان

ثبوت الشيء في

نفسه غير ممكن ثبوته

لغيره هذا ويتجه

أيضا أنه لو كان وجود

العرض مجردا لزم

بالغير أن كان كل أمر

اعتباري قام بالغير

عرضا وأما قوله ولهذا

يتمنع الانتقال عنه ففيه

أن امتناع الانتقال

لأنه قائم بالحل فهو

النتل فاما أن يقوم

ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا  
 يتمنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز لأن وجوده في نفسه أمر وجوده  
 في الحيز أمر آخر ولهذا ينتقل عنه

يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بعين (قوله  
 هو وجوده في الموضوع) أي ليس أمرا آخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به  
 وليس بشيء إذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم وأمكان ثبوت شيء في نفسه غير

وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العرضية لها بسبب  
 التأليف فإنه يصدق عليه أنه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر مع عدم صدق  
 المعروف أعني قيام العين عليه إذ المشهور أنه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام  
 بالذات المختصة به وبما حررنا لك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من أن الوحدة النوعية  
 معتبرة في تقسيم العالم إلى العين والعرض والصورة المفروضة انتهى من اجتماع  
 القسمين لأن هذا الجواب انتهى أن لو قرر عبارة الحشى بأنه يتحقق في الصورة  
 المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع أنه ليس بعين ويكون المقصود إبطال  
 انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده أنه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات  
 ولا يصدق المعروف لأنه يختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لا فائدة في اعتبار الوحدة  
 النوعية في التقسيم كما لا يخفى وإنما قال المشهور لأن بعضهم ذهبوا إلى أنه عين فانه عبارة  
 عن الأجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير أن يكون  
 الهيئة مقومة قائما بأمر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزاء وجود واجب عن  
 الأشكال المذكور بأن معنى التحيز بنفسه أن لا يكون عروض التحيز له بواسطة في  
 العروض والتحيز لذلك المجموع إنما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين ولا ينتقض  
 تعريف قيام العرض إذا لا يصدق على ذلك المركب أنه متحيز بواسطة موضوعه بل  
 بواسطة جزئه (قوله ليس أمرا آخر بل عين وجوده الخ) اعلم أنه قد اشتهر فيما بينهم

الحل الآخر فيلزم تحصيل الحاصل وأما أن لا يقوم فلا يحتاج في وجوده إلى محل يقوم ولا تشخصه بالحل  
 (قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز) قال بعض المحققين في مخرج الإشارات اعلم أن المكان عند القائلين بالحيز  
 غير الحيز وذلك لأن المكان عندهم قريب من مفهوم القوى وهو ما به تتمد عليه المتمكن كالارض للسرير  
 والاعتماد عندهم ما يسميه الحكيم ملا وأما الحيز فهو الفراغ التوهم المشغول بالتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء



كداخل الكوز الماء وأما عند جمهور الحكماء فهم واحد وهو السطح الباطن من الحاوي الماس للسطح الظاهر للمحوى (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين إشارة إلى أن معناه عندهم ١٨٠ قدر مشترك شامل للأوجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فإن معنى

وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناءه عن محل بقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الأول نعتا والثاني متعونا سواء كان متجزيا كإحدى سوان الجسم أولا كإحدى صفات الله تعالى والمجردات (وهو) أي ماله قيام بذاته من العالم (أما مركب) من جزأين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلاثة أجزاء لتتحقق الأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية أجزاء إمكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف (قوله أعني الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المخصوص أولا وثانيا وثالثا

أن معنى وجود العرض في الموضوع أن يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفيه السيد السند في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الإشارة الحسية والشارح فسر به بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به بمعنى أنه ليس وجوده أمرا آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الجزأين وجوده في نفسه أمر وجوده في الجزء أمر آخر ولذا علق المتن على الانتقال به ورده السيد السند بأنه ليس بشيء إذ يقال وجد المواد في نفسه فقام بالجسم وتخلل انشاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وأيضا إمكان ثبوت الشيء في نفسه مغاير لا مكان ثبوته لغيره لأنه كثير ما يتحقق الأول دون الثاني فإن البياض يمكن ثبوته في نفسه مع أنه لا يمكن ثبوته للسواد وإذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان أعني الثبوتين ويمكن الجواب بأن عبارة الشارح محمولة على التسامح كالشهور والمتصودات اتحادها في الإشارة الحسية فتأمل (قوله بمعنى البعد المخصوص الخ) بمعنى ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف أعني الأبعاد الثلاثة المتشاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الأعم وهو البعد المخصوص أولا وثانيا وثالثا لأن تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء إنما يوجب حصول الأبعاد بهذا المعنى بأن يتألف اثنين ويقع الثالث على ما بينهما فيحصل مثلث جوهرى من ثلاثة خطوط جوهرية فلا امتداد المخصوص

قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته (قوله ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بالحال المراد بصيرورة الأول نعتا بصيرورته نعتا أما بالاشتقاق أو التركيب وترد المسئلة فانه يصح أن يصير نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة فلا أن يراد بالمجرد وبالبناء في قوله اختصاصه به داخل المفهوم لا الشيء وهو بعيد (قوله وهو ماله قيام بذاته من العالم) إشارة إلى أن التضمير راجع إلى الأعيان والتذكير نظرا إلى أنه مذكور في المعنى وأشار فيه إلى توجيهه آخر لكلمة ما في تعريف الأعيان سوى ما ذكره وهو جماله عبارة عن جزء

من العالم والمراد بالجزء في قوله إما مركب من جزئين الجزء الذي لا يتجزأ أو يناقش في قوله وهو الجسم بأنه يحتمل العين المركب من مجردين فلا ينحصر في الجسم كما أن غير المركب يحتمل الجرد فلا ينحصر في الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل في المركب كالجوهر واعتذر بأن اعتراف كثيرين بوجود الجرد جعل احتمال الجرد قويا مستحتملا للاثبات إليه بخلاف المركب من مجردين فإنه احتمال صرف اعلم أن الجسم عند الأشاعرة هو المتجزئ القابل للتسمية ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتألف المتكتم إلى الجهات الثلاث

أولا

فقال الجبائي لا بد لتلك القسمة من ثمانية أجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب المواقف والحق انه يكفي أربعة أجزاء وأما القائل بأنه يكفي ثلاثة أجزاء فلم نعر عليه (قوله وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح) هذا لا يخالف قول المواقف لنزاع لفظي راجع الى اللغة لا لانه فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح اعم بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث المنطق متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظيا فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ماهو هل هو معنى لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين أو أكثر أو معنى يوجب الابعاد وبعدا اتفاق ١٨١ جماعه في أنه يقتضي الابعاد

هل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحته بثلاثة أجزاء أو يشترط التقاطع كذلك وبعدا اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن أن يتحقق بأقل من ثمانية أجزاء أولا (قوله بأنه يقال لاحد الجسمين) يعني المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد أنه أجسم من الآخر فلولاً أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد

ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل أحد ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزأين أم لا احتج الاولون بأنه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد أنه أجسم من الآخر فلولاً أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية وفيه نظر لان أفعل من الجسمية بمعنى الضخامة وعظم المتدار يقال جسم الشيء أي عظم فهو جسم وجسم بالضم والكلام (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد) ورد بان التقاطع يتحقق باربعة بان يتألف اثنان بمجنب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعا الى الاصطلاح)

أولا طول وثاني عرض وثالث عمق (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد الخ) أي يمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلاثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة (قوله رد بان التقاطع الخ) يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة بان يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بمجنب أحدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بمجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتألف مثلا جزأ ب فيحصل الطول وقام بمجنب ب مثلاً ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فهنا ثلاثة أبعاد أحدها من أ ب والثاني من ب ج والثالث من ب د

زيادة الجزء أزيد في الجسمية اللازمة متنوعة لان الوصف بالزيادة في الجسمية إنما يكون بعد تحتهما سواء كان أم حاصلًا بمجرد التركيب أو مشروطًا بعدة أجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الأجزاء ونحوتها فيحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الأجزاء المحتوية على هذا العدد فتزيد الجسمية بزيادة جزء على ان في اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بمثل لانه ليس قدر محسوسا معتبرا في نظر اللغة (قوله والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة) فيه أنه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لصفة لانه ليس الجسم الا اسما وفي نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسمة المعاني الغريبة تكون مرعية في الالتفات المنقولة فلا تحتاج ان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب لاسم مناسبة تامة دون غيره فهو أرجح



(قوله يعني العين الذي لا يقبل الاقسام لا فعلا ولا هو ولا فرضا) لا يخفى ان عدم ما فسر الجوهر بالجزء الذي لا يميزا كان المناسب تفسيرا للجزء الذي لا يميزا او توضيحه لا تفسيرا لآخر الجوهر الا ان يقال به على ان تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يميزا تفسيرا بالمهمم المحتاج الى التفسير وتطويل المسافة فلا ولي تفسيرا للجوهر بهذا التفسير او يقال حمل قول المتن ١٨٢ وهو الجزء الذي لا يميزا على بيان اسم آخر للجوهر التسمية

في الجسم الذي هو اسم لاصفة (او غير مركب كالجواهر) يعني العين الذي لا يقبل الاقسام لا فعلا ولا هو ولا فرضا (وهو الجزء الذي لا يميزا)

وان كان نظرا راجعا الى اللفظ والمنفعة كما وقع في المواقف (قوله ولا فرضا)

وهنا طمعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينهما وبما ذكرنا ظهر لك الاختلاف في عبارة المحقق فان قوله يقوم عليه رابع صفة له ولا ثالث ولا شئ ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا الدائمة على هذه الصورة فلا وجه فوقه رابع اى فوق احدى رابع كفاي المواقف المهم الا ان يقال انه صفة لاحد مما يحذف الموصول اى الذي يقوم عليه رابع او يقل ان احدى رابع لعدم تعيينه في حكم الكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة على نحو مقال الفاضل الجلبى في حاشية المندول ان جملة كثرت اباديه في قولنا فلان كثرت اباديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس في حكم الكرة ثم ان تقاطع الاعداد على انوائهم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احدى الجواهر ملتبس لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا أفاده بعض الافاضل (قوله وان كان نظرا راجعا الى الخ) المتصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم تخالفه لما في المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم الخ ان لفظ الجسم يطبق على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لنتقن بعنى انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاح للمركب من ثلاثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم انه هل يتحقق بتطابق التركيب او بالتركيب من ثلاثة او من ثمانية فالشارح في النزاع للفظ معنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف بانه بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ بحسب العرف والنافعة فلا منافاة بين

التفرضية والتوهمية  
ان كان لا مرواحد  
في الشارع هو المتأولة  
للمسألة الخارجية  
المشار اليها بقوله  
لانها لا تنضم في محله  
للمسألة بالتقطع وهي  
المسألة لا كالتفارقة  
في المهم والتسمية  
بالكروهي ما يقابلها  
رقبة يفرق بين التوهمية  
والتفرضية بان التوهمية  
ما يفرضه النوع جزئيا  
والتفرضية ما يفرضه  
القول كليا وكلام  
الشارح مبني عليه  
ثم كل من التوهمية  
والتفرضية اما مجرد  
الفرض من غير سبب  
حامل عليه او يكون  
بسبب حامل عليه  
كالاختلاف عرضيين  
قارين اى متقررين  
في محلهما لا بالتباس

الى غيره كالسواد والياض في الجسم الا بالى او غير قارين اى غير متقررين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرها كما ستبين او محاذيتين وتوهم البعض ان التسمية بالمواقف بحسب اختلاف عرضيين من الاشكال التي توجب انفصالا في الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقيد فتدبر في الفرض المطابق والا فلا يمنع التقدير حتى المحال واما بمعنى التجويز كما فسر به في تعريف الكلاهما

والجزئي (قوله ولم يقل وهو الجوهر احتراز عن ورود المنع) وتبينها على وروده يقال لا وجه للاحتراز عن ورود  
المنع هنا دون قوله وهو الجسم مع أنه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب ١٨٣ من جوهرين مجردين

أو من مادي ومجرد  
ويجيب بأن هذا المنع  
أقوى لأنه يستدل إلى  
ما أثبتته جمع من العقلاء

بختلاف منع قوله  
وهو الجسم لأنه  
يستدل إلى مجرد

احتمال عقلي ويردان  
قوله كالجواهر أيضا  
مما يتجه عليه المنع

لأنه مما استدل على  
بطلانه إلا أن يقال  
برزه في صورة المثال

الذي لا مناقشة فيه  
للمحصلين بقى أنه  
لا بد من دعوى الحصر

وإثباته حتى يتم  
حدوث العالم بجميع  
أجزائه ويثبت

الحدث الواجب فلا  
معنى لترك الدعوى  
مخافة ورود المنع وإن

هذا المنع كان متوجها  
على حصر العالم في  
الاعيان والاعراض

إذا العين ما يتحيز بنفسه  
والعرض ما تحيزه  
تابع لتحيز الغير ولم

يحترز عنه فما الموجب  
لا جترار هنا (قوله بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفس المجردة) فيه أنه لا ينافي ثبوت

لعقول والنفس المجردة حصر العين الغير المركب في الجوهر إذا العين هو التحيز بالاصالة وليست العقول والنفس

ولم يقل وهو الجوهر احتراز عن ورود المنع فإن ما لا يتركب لا يتحصر عقلا في الجوهر  
بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفس  
المجردة ليس ذلك

أي مطابقا للواقع والأفلا عقل فرض كل شيء غير واقع (قوله عن ورود المنع) وإن  
أمكن دفعه بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده

كلاميهما (قوله أي مطابقا للواقع الخ) إذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض شيء غير  
شيء بحسب العقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم  
جزئيا وفائدة إيراد الفرض أن التوهم لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره أولا أنه  
لا يقدر على إحاطة ما لا يتامى والفرض العقلي لا يقف لعماقه بالسكيات المشتملة على  
الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي  
وبعضهم لم يفرق بينهما لكن إعادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في التفرق ووجه  
امتناع انقسام الوهمي أنه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره وأما وجه  
امتناع الانقسام العقلي فهو أنه أمر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام  
لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر كما إذا تصور الإنسان بوجه الحمارية فإنه  
وإن كان ممكنا إذ لا عقل أن يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس  
الامر وهذا معنى قوله أي مطابقا للواقع والأفلا عقل فرض كل شيء يعني أن المراد بعدم  
انقسامه فرض عدم انقسامه الفرضية المطابقة لما في نفس الامر لا عدمه مطابقا لتصور  
العقل فيه شيء غير شيء لأنه غير ممتنع في شيء من الأشياء إذ لا عقل فرض كل شيء  
وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع مقال بعض الفضلاء أنه لا خفاء في أن هذه  
السكيات في حيز المنع إذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين إذا افترض  
فيه ممتنع كما فسروا وض كما بين في موضعه لأن الفرض الممتنع في الجزئي الحقيقي يعني  
التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المتيقن في تعريف المتصلة أعني ملاحظة العقل وتصوره  
فإنه غير ممتنع في شيء من الأشياء على ما حققناه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على  
معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة إلى تقييده بالمطابقة فإن تجويز انقسامه ممتنع كتجويز  
اشتراك الجزئي وإن لم يكن تصوره ممتنعين وأما الحثي توكه لأن الأول أسبق إلى  
الفهم (قوله وإن أمكن دفعه الخ) أي وإن أمكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر



متحيزات ( قوله وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر النشيد ) بل لا يمكن وجوده اذ في امكان وجوده اختلال  
ثبوت الميولي والصورة ١٨٤ وفي قوله وأقوى أدلة اثبات الجزئية بل لا مام الرازي حيث

وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر النشيد أعني الجوهر الذي لا يتجزأ وتركيب الجسم انما  
هو من الميولي والصورة وأقوى أدلة اثبات الجزئية ان لو وضع كرة حقيقية على سطح  
حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو تماسه بجزءين لكان فيهما خط بالفعل فلم تكن  
كرة حقيقية على سطح حقيقي

لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه بنا في غرض المصنف وهو بيان حدوث  
العالم بجميع أجزائه

بالمجردات ونحوها بان المقصود بالنفسيم حصص المئين الذي ثبت وجوده وانجردات  
ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن القسم ( قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل ان )  
يعني لا نسلم ان المقصود حصص ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك اتى احتمال أن يكون  
جزء من أجزاء العالم أعني المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا بنا في غرض المصنف  
اذ المقصود بيان حدوث العالم بجميع أجزائه الشاملة للموجودات والاشتمالة الوجود  
وانما قلنا أنه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل انما كور على ما سيحكي  
انما يدل على حدوث ماله كون في حيز وانجردات لا حيز لها فلا يدل على حدوثها  
وما قال الفاضل الخشي من أن هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه  
الاعتراض الأول مع الجوابين الذين ذكرهم الشارح فيما سياتي في قوله وهذه البحوث  
الخ فليس بشي لان الاعتراض الذي ذكره الشارح منع لصغري الدليل أعني العالم  
اما اعتراض أو اجسام أو جواهر باننا لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب  
اثبات المقدمة الممنوعة بان المقصود حصص ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن القسم  
والاعتراض الذي ذكره الخشي بقوله لا يقال الخ اعتراض على هذا الجواب باننا لا نسلم  
ان المقصود حصص ما ثبت وجوده لانه بنا في غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب  
متاخر عنه بترتبة كما تشهد به القطرة السليمة قال الفاضل الجوابي في تقرير هذا  
الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزأ أمر  
ثابت بان الدلائل القطعية فيحتمل أن يكون بعض منها قريبا مستمرا لا يدل الدليل على  
حدوثه ولا خفاء في أنه بنا في غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء  
كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما سيحكي ان كل ماله كون في الحيز فهو محل الحركة  
والكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شك ان وجود الجزء بدون الكون

حكم بان أقواها  
الاستدلال بالحركة  
وتضييق ساحة البيان  
هنا عن الكشف عن  
جاية الحال والسطح  
متنيد بالاستواء غفل  
الشارح عنه وكذا  
قيد الخط بالمستقيم  
لانه اللازم وكأنه تركه  
الشارح لان مطابق  
الخط بنا في الكرة  
وكما يلزم من الدليل  
وجود الخط المستقيم  
يلزم وجود مطابق  
الخط فنأصلح كلام  
الشارح بتقييد الخط  
بالمستقيم مستدلا بانه  
اللازم من الدليل  
يات الا بالتحويل  
وقد ترك الشارح  
بعضا من هذا الدليل  
وهو انه لو تماسه باكثر  
من جزئين لكان  
فيها سطح لان التماس  
بالجزئين لازم لا محالة  
فوجود الخط لازم  
الاستدلال فلا حاجة الى  
حديث السطح ولتأمل  
ان يمنع امكان وضع

الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت الجزء والمحال وأورد منوع  
ثلاثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس ودفعت والمقام لا يحتمل

وأشهرها عند المشايخ وجهان الأول أنه لو كان كل عين منقسما لا إلى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل لأن كلا منهما غير متناهي الأجزاء والعظم والصغرا هما هو بكثرة الأجزاء وقلتها وذلك إنما يتصور في المتناهي

وأيضاً وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم يلتفت إليه وحصر المركب في الجسم \* لانا نقول الغرض بيان حدوده بجميع أجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب في المجردات مما لم يذهب إليه أحد بخلاف نفس المجردات فإن أكثر الناس قائل بها فإذا لم يلتفت إليه (قوله خط بالفعل) أي مستقيم لأن اللازم هذا وإن كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية (قوله وذلك إنما يتصور في المتناهي)

في الجوز محال فيكون حادثاً بالية فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حـ. وانه (قوله وأيضاً وجود جوهر مركب الخ) اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع الخ بأن مثل هذا المنع وارد على قوله وأما مركب من جزأين وهو الجسم بأن يقال إن حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع لجواز أن يكون المركب حاصل من جوهرين مجردين فلا يكون جسماً فلم يلتفت إلى هذا المنع ولم يقل كالجسم (قوله لا) نقول الغرض بيان الخ) هذا جواب عن الاعتراض الأول يعني ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع أجزائه الأجزاء مطلقاً بل الأجزاء المعلومة الوجود إذا المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو إنما يعلم من أجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل أعني المجردات لا ينافي غرض المصنف (قوله واحتمال المركب الخ) جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله أن التركيب من المجردات وإن كان محتملاً إلا أنه لم يذهب إليه أحد فلا يلتفت إليه المصنف وأورده عبارة تفيد حصر المركب في الجسم بخلاف المجردات فإن كثيراً من الناس قائل بها فالتفت إليه وادعى بعبارة التمثيل (قوله أي مستقيم لأن اللازم الخ) يعني أن تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو بيان للواقع إذاً اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماسها بجزئين أو أكثر وجود الخط المستقيم ضرورة أن مابه المماس من الكرة يكون متطابقاً على السطح فيكون مستقيماً لاستقامته وإن كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيماً أو غير مستقيم منافياً للكرة الحقيقية عندهم لأن وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار إلى طرفه إشارة حسية لأنه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع

(قوله وأشهرها عند المشايخ وجهان) فيه مسأحة إذ ليس كل من الوجهين أشهر الوجود فاعرفه (قوله لم تكن الخردلة أصغر من الجبل) والزم تسلسلات غير متناهية في كل جسم ولك أن تبطل انقسام العين لا إلى نهاية ببرهان التطبيق (قوله وذلك إنما يتصور في المتناهي) وذلك لأنه إذا كان غير متناهياً أكثر من غير متناهٍ يبطل عدم تناهيهما برهان التطبيق وبهذا اندفع ما يقال أن العقل جازم بأن جميع مراتب الأعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته نعم لو نوقش في جريان برهان التطبيق في أمثلة كان له وجه



يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات  
علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته

لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناها في التقدير بمعنى انه يمكن ان  
يفرض بقدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية  
ليس بشيء وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندئذ بمعنى انه  
لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافي الكرة الحقيقية وانما قلنا عندئذ لان بعض  
المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط  
المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة الحاشي ولا يخفى انه  
لا فائدة حينئذ في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح والالكان في الخط بالفعل الخ  
فان وجود الخط المستقيم مطلقا ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون بانه الواقع  
وايضا انما لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مراد انما هو لا على غسالة  
الشارح على ما قلنا بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحا  
حقيقيا لا حيا مطلقا سواء كان مستويا او غير مستوي فاصل الاستدلال انه لو وضع  
الكرة الحقيقية في نفس الامر لا بحسب الحس على السطح الحقيقي لم تكن المعاسة  
الاجزاء غير متممة لانها لو كانت مجزئين لكان في الكرة خط بالفعل امام مستقيم ان  
وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم تكن الكرة  
حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندئذ على ما زعموا فتدبر واحفظ  
(قوله يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر الخ) يعني ان جميع  
مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي يمدأى بنفص العشرة  
من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ يعد بصيغة المضارع المحمول من العد بمعنى  
الاستناط. وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة اشمولها مرتبة  
الاتحاد ايضا مع ان كلامها غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد  
اي كل واحدة منها اكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر  
من مرتبة العشرات التي بعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المئات  
التي بعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة الثلاثة  
بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بالخط  
الظرف المقابل للتبيل فالعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من المرتبة التي بعد العشرة  
اعني احد عشر الى ما لا يتناهي وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان  
علمه تعالى يتعاقب بالواجب والممكن والمتعاقب بخلاف القدرة فانها مخصصة بالممكن مع

(قوله والكل ضعيف) فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض ذلك الخبيث وان كان يمكن عنه الجواب جديلا فقيه  
للمصنف اقتناع وطمانينة باطن ولو جعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد ابلغ (قوله اما الاول فلانه انما يدل  
على ثبوت النقطة) فان قلت انه كما لا خط في الكرة لا نقطة فيها عند الحكم ١٨٧ والنقطة نهاية الخط لان

نهايتها سطح واحد غير  
متناهية قلت كما لا نقطة  
فيها لا جزء لا يتجزأ  
فيها فلما استدل بوضع  
الكرة على السطح  
على ثبوت الجزء  
اتجه المنع بانه لا يلزم منه  
الا وجود النقطة  
القائمة بالكرة لا  
وجود الجزء فلا  
توجب لا يراد انه لا  
نقطة في الكرة عند  
الحكم ولا حاجة في  
دفعه الى أن النقطة  
تكون نهاية السطح  
المخروطي عندهم على  
انه لا ينفع في دفعه  
لا نقطة في الكرة  
عندهم وقوله وهو  
لا يستلزم ثبوت الجزء  
الخ رد لاستدلال  
المتكلمين على اثبات  
الجزء بثبوت النقطة  
من انها ما عين فيثبت  
الجوهر الفرد واما  
عرض فلا بد له من محل  
غيره تنقسم فذلك المحل

الثاني ان اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته والاساقيل الافتراق فانه تعالى قادر على أن  
يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزأ لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه  
لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول  
فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حاولها في المحل ليس  
حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان  
الفلاسفة لا يقولون بان الجزء متألف من أجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون  
انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا وانما العظم والصغير  
(قوله الثاني) حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله ان يوجد الافتراقات  
الممكنة ونحو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه مرة  
أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا  
واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح (قوله  
على ثبوت النقطة)

كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعريفات يجوز ان يكون على معناه أو بمعنى  
المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان الثقل والكثرة في الأمور الموجودة  
لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد أمور وهمية والموجودة من المعلومات  
والمفردات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم أيضا متناهية واما  
الاجزاء الممكنة فهي لا تنف الى حد كما لا تنف الاعداد والمعلومات والمفردات  
اليه (قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ) يعني ان كل واحد من الافتراقات  
الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها  
فكل مفترق واحد حادث من أحداث تلك الافتراقات جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه  
بوجه مأمرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخل  
تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق  
مرة أخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى بوجه من الوجوه  
ثبت المدعى أعني وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض  
الشارح) وهو ما سيجي عقبه والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا

هو الجوهر (قوله وايس فيها اجتماع أجزاء) منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لا لذاته بانها متصل واحد في ذاته غير  
قابل للافتراق وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين  
آخرين (قوله لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز) قلنا أمكن افتراقه



وهما فرضا وهذا الامكان لا يوجب الدخول تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن  
 متدور الله تعالى فله ان يوجد الاقتراقات الممكنة ولو غير متناهية فينشذ كل مفترق واحد جزئيا لا ينجزا اذ لو امكن  
 تجزؤه لم توجد الاقتراقات الممكنة ولا يجاب هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا كيف وامكان التجزى فرضا  
 وهما لا يتنافيان وجود الاقتراقات الممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول باننا نسلم ان الصغير والكبير  
 منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقتها بل الكبير كبره لان اجزائه الغير المتناهية اعظم من غير الاجزاء المتناهية للصغير  
 ألا ترى ان اجزاء الذراع اعظم من اجزاء نصف الذراع وبأن الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى ان العقل  
 لا يتنفى القسمة الى حد لا يكون بعدها قسمة لان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغير والكبير  
 منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل ١٨٨ وقلمها ودفع الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى اجزاء

متنقمة اذ لا يمكن  
 باعتبار المقدار القائم به والاقتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء وأما أدلة النفي  
 أيضا فلا تخاو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف \* فان  
 قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد بحاجة عن كثير من ظلمات  
 الفلاسفة مثل اثبات الحيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم  
 كن الاقتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الاقتراقات متدورا لله تعالى فله ان  
 يوجد كلها فنبت الجزء قال بعض المتأخرين ليس معنى قولهم ان الاقتراق ممكن الى  
 غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون  
 في الوجود او غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل بيهان التطبيق بل المراد انه من شأنه  
 وقوته ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهى الى حد لا يمكن فيه فرض شىء غير شىء فلا يوجد  
 جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزئيا لا ينجزا ولا يلزم من  
 امكان افتراقه مرة أخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان يقال بامكان خروج  
 الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشتغال الجسم المتناهي المقدار على الأمور الغير  
 المتناهية في الخارج لا بيهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جسيما الاجتماع  
 والترتيب حتى يجوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب والنفوس الممارقة

متنقمة اذ لا يمكن  
 تألف المتقسم من غير  
 انقسم فلو فرض اتحاد  
 جميع الانقسامات  
 الممكنة لم يكن الاقسام  
 الأمور قابلة للقسمة  
 وما أورد على الوجه  
 انشائي من انه يدل  
 على امكان الجزء لا  
 على وجوده والمدعى  
 هو الوجود يمكن دفعه  
 بانه اذا أمكن الجزء  
 أخرج الحيولى من  
 حيز الوجود الى حيز  
 الامكان فيحدثكم

وجود أرجح الممكنين لا محالة (قوله وأما أدلة  
 اننى أيضا فلا يخلو عن ضعف) فيه اشارة الى ان النفي أقوى فتنطق وكذا شاهد على قوة النفي انه لا يقدر العقل  
 على تحمل ذى حجم تركيب من أمور لا حجم لشيء منها ويتجه على قوله ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى  
 التوقف أن ضعف أدلة الاثبات وعدم خلو أدلة النفي عن ضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعفه مترجح  
 ولك ان تقول في قوله مال تعرض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم (قوما فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة)  
 فيه لطافة من وجهين أحدهما لا يخفى على من له أدنى فطنة وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم  
 الصلابة فالتعبير به عما فيه ضعف لطيف وفي قوله قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد دون قوله فيه نجاة لانه عليه على  
 ان الثمرة للمتكلمين لا للحكام ولا يخفى ان ظلمات الفلاسفة في اثبات الحيولى الندية لا يدية فلو اثبت حدوثه  
 ينعزم ويعاد لم يكن فيه ظلمة تمنع قدمها أعون من اثبات الجزء ونوقش في ابتداء دوام حركة السموات والارض

على أصل هندسي كما يشهد له بيانهم دوامها (قوله لا يقوم بذاته بل بغيره) فيه خيال لأن بل لا يجاب ما نفي عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والمنفي عن المتبوع ليس تبعية العرض لأن التيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتأمل وقوله أو مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت إشارة إلى تعريف العرض على مذهب الحكيم ولا يخفى أن تعريف العرض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فإنه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد الغير بما يقومه فحمل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى التيام بالغير أنه لا يمكن تعقله بذون الحل أراد به استحالة وجوده بذون الحل كما وقع في تعريف المتواز قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة تواطؤهم على الكذب ١٨٩ فلا يرد اختصاصه بالأعراض

النسبية (قوله قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى) نبه بقوله قيل على ضعف هذا

ونفي حشر الأجساد وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتهام عليها (والعرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره بأن يكون تابعا له في التحيز أو مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بذون الحل على ما توهم فإن ذلك انما هو في بعض الأعراض (ويحدث في الأجسام والجواهر)

القول اما قيل ان ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن يحدث فلم تدخل الصفات في التعريف حتى تخرج بقوله ويحدث الخ واما ما يمكن أن يقال أنها لم تدخل الصفات في التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم التيام بذاته عبارة عن

ان قلت النقطة نهاية الخط بالفعل ولا خط بالتعل في الكرة فلا نقطة فيه قلت تلك القضية مهمة لا كلية فان نهاية أحد سطحى الجسم المخروطى نقطة بلا خط وكذا المركز (قوله ونفى حشر الأجساد)

عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الأقسام الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على رأيهم وحينئذ يكون كل منفرد واحد جزأ لا يتجزأ ويتم الدليل عليهم الزاميا (قوله ان قلت النقطة الخ) حاصله انهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط أولا وبالذات فلا يوجد بذاته اذا لا عرض الاولية للشيء لا يوجد بذاته ولا خط بالتعل في الكرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به الناس جزأ لا يتجزأ (قوله تلك القضية مهمة الخ) يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهمة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية أحد سطحى المخروط المستدير أعنى السطح المبدأ من العادة المنتهى الى النقطة في جانب الرأس في كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة

التبعية في التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه لا وجود للصفات عندهم أو أنه لا يصح التعريف حينئذ على المذهبين لانه لا يصدق التعريف على أعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكيم أو أنه يكفي لإخراج صفات الله تعالى ويحدث ولا حاجة إلى قوله في الأجسام والجواهر أو أنه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض ضاعا فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف ويكون التعريف شاملا لأعراض المجردات على مذهب الحكيم لا يصح هذا الحكم لان عرض المجردات يكون قدما وليس في الجسم والجواهر \* قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله في الأجسام والجواهر قيد الحكم وفيه أنه يشكك بعد صفات النفس الناطقة ولا يبعد أن يقال المنفصود منه بيان أن العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجواهر أيضا أو بيان أن العرض لا يقوم بالعرض أو رد من جوز قيام



العرض بذاته أو حدودها في محل (قوله كالألوان) قدمها اعتمادا ما يشانه لا كإثباته ما وجدته وجمعها مع  
الألوان مع أنها أنسب بالعموم والرواج لتناسيم ما لفظا وخطا قال صاحب المواقف الحق المتوافق في كون  
بواقى الألوان بالتركيب لا غير لا محتمل أن يكون من البواقى ألوانا بسائط من غير تركيب وان يحصل بالتركيب  
أيضا (قوله والألوان هي ١٩٠ الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجد الحصر ان حصول الجوهر

في الحيز اما ان يعتبر  
بالنسبة الى جوهر  
آخر أو لا الثاني وهو  
ملا يعتبر بالنسبة الى  
جوهر آخر ان كان  
مسبقا بمحصله في  
ذلك الحيز فسكون وان  
كان مسبقا بمحصله  
في حيز آخر فحركة  
والأول وهو ان يعتبر  
حصول الجوهر في  
الحيز بالنسبة الى  
جوهر آخر فان كان  
محيث يمكن ان يتخلل  
بينه وبين ذلك الآخر  
جوهر ثالث فهو  
الافتراق وإلا فهو  
الاجتماع وانما قلنا  
بأنه كان التخلل دون  
وقوعه لجواز أن يكون  
بينهما خلل أي مكان  
خل عن التحيز عند  
اشكك في كراهي شرح

قل هو من تمام التعريف احتراز عن صفات المدعى (كالألوان) وأصوله  
قل السواد والبياض وقل الحركة والخضرة والصفرة أيضا والبواقى بالتركيب  
(والألوان) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم)  
لأنه في الآخرة فينا فيه الاستمرار الأولى (قوله المبني عليها دوام حركة السموات) أدلة  
دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبينة على أصل هندسي ولعل  
الشارح اطع على دليل يبنى عليه (قوله قل هو من تمام التعريف)  
والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون لها سطح الكرة نقطة بلا خط أيضا ومقابل  
من أنه لا نقطة في الكرة كالأخطى قلنا أدلة لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها  
بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان  
غير متحركتين هما قطبا الكرة والخروط شكل يحيط به سطحان أحدهما قاعدته  
والآخر مبتدأ منه ويخيق عليه الى ان يتهى الى نقطة هي رأسه فان كانا مستديرين  
يسمى صنوبرا ومستديرا والأفضلما (قوله لأنه في الآخرة الخ) يعني ان اثبات  
الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر سواء كان بجميع الاجزاء  
الاصالية المنفردة أو بانضمامها بعد العدم انما يكون في دار الآخرة فينا فيه استمرار  
الأولى وعدمها وهذا أولى مما قيل في بيان ان هلاك البدن لا يكون بفرق  
أجزائه لا متناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون الأخرى فلا  
يكون الحشر بجميعها بل بانتفاء الصورة والارض الشخصية ومن البين ان المعلوم  
لا يبعد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعلوم ودونه خرب  
التماء (قوله أدلة دوامها الخ) يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لا كثير  
من أصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه حاجة عن كثير من أصول الهندسة التي يبنى عليها  
دوام حركة السموات لكن أدلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبينة عليها

المواقف وأورد عليه الحصول في الحيز في أن الحدود فانه خرج عن الحركة والسكون وان  
العرض أيضا متحيز فحصله في الحيز لا يتخلل عن الامرين فيلزم التسلل وقيام الارض بالعرض وفيه ان  
حصول العرض في الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التسلل وقيام الارض  
بالعرض ويرد أيضا ان اجتماع الهواء شيء يلزم أن يخرج عن تعريف الاجتماع لأنه يمكن أن يتخلل بينهما ثالث  
لجواز كثافة الهواء بينهما وبين ذلك بان المراد مكان التخلل من غير تغير أحدهما عن حاله أو حال الهواء

المتكاتف لم يبق في حيزه بل صار حيزه بعض حيزه (قوله وأنواعها تسعة) أي أصول أنواعها بقرينة قوله ويتركب  
منها أنواع لا تحصى والعفوص يقبض باطن اللسان وظاهره معا والتقبض يقبض ظاهره فقط وهو في عدم الملازمة  
دون المفروضة وفوق المفروضة والنفاهة هوظم أضعف من ١٤١ الخلاوة وأقوى من الدسومة إلا أن

هذه الكيفية لا تؤثر  
في المذاق لضعفها  
والجسم الحامل لها لا  
يتخذ فيه لتوسطه بين  
اللبافة والكثافة

وأنواعها تسعة وهي المرارة والحراقة والمأوحة والعفوصة والمخوصة والتقبض والخلاوة  
والدسومة والنفاهة ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لا تحصى (والروائح) وأنواعها  
كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة ولا تظهر أن ماعدا إلا كوان لا يعرض إلا للجسام  
فاذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض والأعيان أجسام

(قوله وأنواعها كثيرة)  
قال الشارح في شرحه

وقيل لا ما شروجهما بكلمة ما ذهبي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث وأما لأنها عرض  
فلا يصح إخراجها (قوله ولا تظهر أن ماعدا إلا كوان الخ)

للتأخير لا حصر  
لأنواع الروائح ولا  
أسماءها إلا من جهة  
الموافقة والمخالفة  
كرائحة طيبة أو منتنة  
أو من جهة الإضافة  
إلى محلها كرائحة

ويمكن أن يتكف بأن قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم  
وقوله المبني صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى والصورة التي  
يؤدي إلى القدم ويتبنى عليها دوام الحركة فإن دوام حركتها مبني على أن يكون قابلا  
للمركبة المستديرة وذلك مبني على أن لا يكون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ بل  
متصلا واحدا في أنفسها على ما بين في محله (قوله وقيل لا ما شروجهما بكلمة ما الخ)  
يعني أن كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة أنه قسم من أقسامه  
والصفات ليست بممكنة لأن كل ممكن محدث والصفات قديمة فتكون خارجة عن  
المتسم فلا حاجة إلى إخراجها بقوله ويحدث في الأجسام لكن يرد عليه أنه يلزم أن  
تكون الصفات واجبة ادلا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم ألزموا ذلك وقالوا  
أنها قديمة واجبة لكن لذاتها ولا تغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال  
تعدد الواجب لذاته ولا يخفى أنه تستر محض (قوله وأما لأنها عرض الخ) يعني قيل  
أن قوله ويحدث الخ ليس من تمام التعريف بل هو حكم من أحكام العرض غير شامل  
لجميع أفرادها لأن الصفات داخلية في تعريف العرض ضرورة أنها ممكنة لا احتياجها  
إلى ذات الواجب غير قائمة بذاتها أما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى  
عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما أن لا يكون متحيزا كالصفات أو متحيزا  
بالتبعية كالأعراض فعدم القيام بالذات أعظم من القيام بالتبعية وأما لان عدم القيام  
بالذات وإن كان مساويا للقيام بالغير إلا أنه منسب بالاختصاص عند الحقيقة كما ذكره  
السيد السند في شرح المواقف فلا يصح إخراجها عنه ولا نسلم أن كل ممكن حادث بل  
ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الإيجاب وهذا

المسك أو إلى ما يقارنها  
كرائحة الخلاوة (قوله  
ولا تظهر أن ماعدا  
إلا كوان الأربعة  
لا يعرض إلا  
للأجسام) أي ماعدا  
إلا كوان من الأمور  
المذكورة كما يتبادر  
من السياق أو مطلقا  
على ما هو حق عموم  
اللفظ فلا يعرض  
العالم أيضا لما عداها  
قيل هذا يناقض ما في

شرح التجريد أن الأعراض الخمسة بأحدى الخواص الخمس لا يحتاج إلى أكثر من جوهر واحد عند  
التكلمين هذا ويمكن الجمع بأن كلام الشارح في الوقوع وكلامهم شرح التجريد في الامكان



حادث) أى كل من

الاعراض والأجسام

والجواهر حادث

بجميع أجزائها والأما

ثبت حدوث العالم

بجميع أجزائه أو كل

جوهر وجسم وعرض

حادث والأول أظهر

لتسابق واللاحق

(قوله وبعضها بالدليل

وهو طريقان العدم)

يكن معرفة ما يجعل

الدليل بالمشاهدة بان

مرض بعد الضد تارة

أخرى إلا أنه أراد

جعل مشاهدة ضد

كافية في معرفة الضدين

ولا يخفى أن ما يعرف

حدوثه بالمشاهدة

لا يحكم العقل بحدوث

جميع أفراد نوعه

بالمشاهدة بل لابد من

الاستدلال على

حدوث ما لم نشاهد من

أفراده فهذا الاعتبار

أبضاً يتم قوله فبعضها

بالمشاهدة وبعضها

بالدليل وتكون

الاستدلال على حدوث

الاعراض بإمكانه

لاحتياجه إلى ذات تقوم

وجواهر فتقول الكل حادث أما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون  
والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريقان العدم كافي  
اضداد ذلك فإن القدم يناقى العدم لأن القديم ان كان واجبا لذاته فظاهراً ولا يلزم استناده  
إليه بطريق الإيجاب إذا صادف عن الشيء بالتصديق والاختيار يكون حادثاً بالضرورة

ذكر في شرح التجريد أن الاعراض الخمسة بأحدى الحواس الخمس لا تحتاج إلى  
أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين وأما ما في الكتاب رأى الشارح أو مذهب بعض  
منهم (قوله أما الاعراض فبعضها الخ) ولك أن تستدل بما سيحكي من عدم بقاء  
مطابق العرض لكه مسالك خاص بالاشعري (قوله يكون حادثاً بالضرورة) إذ  
التصديق إلى إيجاد الموجود ممتنع بذاته واعتراض عليه بجواز أن يكون تقدم التصديق الكامل

مذهب إليه بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز إطلاق العرض  
عليها لا يهاجمه خلاف المقصود إذا إطلاقه شائع في الحادث فلا يرد أن إطلاق العرض  
على صفاته تعالى مما يرد به إذن الشارع فكيف تندرج فيه قال الناقل الجلي  
في توجيهه وأما لأن الصفات اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب إليه الكرامية فلا  
يجوز إخراجها انتهى وفيه أن هذا التعريف تعريف الأصحاب فلا معنى لجملة على  
مذهب الكرامية (قوله ذكر في شرح التجريد) قال بعض الأفاضل المذكور في  
شرح التجريد أن الاعراض الخمسة لا تحتاج إلى أكثر من جوهر بمعنى أنه يمكن  
وجودها في جوهر واحد وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافاً  
للمتلازمة وما ذكره الشارح ههنا من أن ما عندنا لا يكون من الاعراض لا يوجد في غير  
الأجسام بمعنى أنه لم نجرب عذبه تعالى بخفه في غيرها وإن كان ممكناً فلا منافاة بينهما لأن  
كلام شرح التجريد في الإمكان وكلام الشارح في الوقوع (قوله ولك أن تستدل  
الخ) يعني لك أن تستدل على حدوث الاعراض بأن العرض لا يبقى زمانين والأمكن  
البقاء معنى قائماً به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو إطلال لكن ترى الشارح ههنا  
لأنه مسالك خاص للشيخ الأشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه قبول مع أنه  
قد أشار إليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله وأما حدوثها فلا يهاجم  
الاعراض وهي غير باقية (قوله التصديق إلى إيجاد الموجود محال الخ) يعني أن أثر  
المختار يجب أن يكون حادثاً ولو كان قديماً كان التصديق إلى إيجاد حال وجوده  
والتصديق إلى إيجاد الموجود محال بالضرورة لأنه تحصيل الحاصل فلا بد أن يكون التصديق  
متأزماً لعدم الأثر فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً (قوله واعتراض الخ) حاصله أن أثر

(قوله والمستند الى الموجب القديم) ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود ان القديم لا  
 يعدم فينبغي ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا يعدم فلماذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان  
 يوجه كلامه بأنه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم  
 بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم  
 بالايجاب والحكيم يستند الحادث الى الموجب بناء على توقف ١٩٣ وجوده على استعدادات غير

متناهية ويطل  
 التكلم عدم تنامي  
 سلسلة الاستعدادات  
 برهان التطبيق  
 والحكيم يمنع جريان  
 برهان التطبيق في  
 سلسلة لا تجمع  
 أجزاءها وقد يقال  
 يجوز أن يعدم القديم  
 المستند الى القديم  
 الموجب لاستناده  
 الى شرط عدمي  
 كعدم حادث مثلا  
 وعند وجود ذلك  
 الحادث يزول  
 المستند لزال شرطه  
 لالزوال عنه ويجاب  
 بان العدم الازلي  
 اما أن يستند الى  
 ما لا زوال له فلا  
 يتصور زواله حتى  
 يعدم القديم واما أن

والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة وأما الاعيان  
 على اليجاد كتقدم اليجاد على الوجود في أنه بحسب الذات لا الزمان فتجوز مقارنته  
 للوجود زمانا والمحال هو القصد الى ايجاد الوجود بوجوده قبله ( قوله والمستند الى  
 الموجب القديم قديم) أي مستمر

الخيار انما يلزم أن يكون حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون  
 مقارنا لعدم الازل وهو ممنوع فلا يجوز أن يكون تقدم القصد الكامل على الوجود  
 بحسب الذات كما ان تقدم اليجاد عليه كذلك فيجوز مقارنته القصد للوجود بحسب  
 الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنته اليجاد له بحسب  
 الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد  
 الوجود اعدم كونه موجودا بوجوده قبل هذا اليجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم  
 اليجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل أعني ما يكون مستلزما للمقصود وهو قصد  
 الواجب تعالى وتقدس احترازا عن القصد الناقص أعني قصد واحد منافاه متقدم  
 على اليجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة  
 الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا في حصول المقصود  
 يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره واذا لم يكن كافيا فيقدم عليه زمان  
 أيضا فيكون أثره حادثا قطعاً (قوله أي مستمر الوجود) لا يطرأ عليه العدم وانما فسر  
 القديم به لان القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض  
 بل المقصود بيان ان القدم يتناقض في العدم فالحاصل ان ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديما  
 لانه لو كان قديما فاما أن يكون واجبا لذاته وحينئذ يمتنع عدمه أو مستندا الى الواجب

( ١٣ عتائد )

يستند بامور زائلة غير متناهية اما وجودية أو عدمية فيلزم

وجود أمور غير متناهية لان زوال كل عدم محقق للوجود وفيه ان الامور العدمية لو كانت عدمات الحوادث  
 للزم من زوال كل عدمي وجود اما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفاء وجود ( قوله وأما الاعيان )  
 لا ينبغي أن بعض الاعيان أيضا يعرف حدوثه بالشاهدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة  
 وما يقابلها من السكون عليه أن الحدوث فلا ينبغي أن لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث  
 حركة وسكون لم نشاهد عما قلنا لم يكتف به واثبت حدوثهما فيما بعد فمأذ كره سابقا مجرد بيان طريق لمعرفة



برهان قلت يجوز ان يستند بشرط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه بطله برهان

لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه العدم والا يلزم تخلف  
المعلول عن العلة النامة (قوله ان قلت يجوز ان يستند اش) يعني ان طرأ ان العدم على  
التقديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة النامة لو كان ذلك التقديم مستندا الى الموجب  
بلا واسطة او بواسطة شرط قديم لكن لا يجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شرط  
حادث على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرط الوجود ذلك المستند ومعدا  
لوجود الاخر قبل غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فحينئذ  
يكون ذلك المستند قديم بالعدم مسبوق بالعدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية  
الغير المتناهية لتحقيق علته النامة اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط  
ولا يكون مستمرا جوازا ان يطرأ عليه العدم بان يفتي شرط وجوده الذي ينتهي اليه  
جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لا يكون شرط وجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن  
علته النامة بل عن الناقصة وهو جائز فتولده فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ولزم  
لك مثلا ان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية  
الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير انتهية في جانب الماضي بان يكون  
كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرط الحصول لسكون زيد في الزمان الماضي  
فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحقيقه في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية  
ضرورة لتحقيق علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير  
المتناهية ولا يكون مستمرا طرأ ان العدم عليه بواسطة انقضاء شرطه اشئ الحركة الجزئية  
التي ينتهي اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست  
من شروط وجوده والثاقيل الجلي حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز ان  
يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى التقديم بتوسط استعدادات وشروط غير  
متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديم غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع  
التقديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذا التقديم بهذا المعنى مفروض والكلام في انه ينافي العدم  
ولذا فسر الحاشي بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني  
وقد اعترفتم به (قوله قلت يطله برهان اش) يعني ان لا يتناهي الامور المتحققة الوجود  
سواء كانت متعاقبة او مجتمعة يطله برهان التطبيق على ما سيجيء ان شاء الله تعالى  
فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة  
فيكون قديما مستمرا او حينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه ايضا قديما مستمرا

حدوث بعض  
الاعراض لا يثبت  
به حدوث الاعيان

(قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين) يعني أرادوا بقولهم الحركة كونان في آئين في مكانين أنها  
الكون في المكان الثاني بعد الكون في المكان الاول وأرادوا ١٩٥ بقولهم السكون كونان في آئين

في مكان واحد أنه  
السكون الثاني بعد  
السكون الاول  
فتسبحوا في جعل  
الكون السابق الذي  
هو شرط تحقق  
الحركة والسكون  
جزأ منهما ووجه  
تأويل كلامهم بأنه  
لو كان على نفسه  
يلزم ان يكون السكون  
الثاني في المكان  
الاول مع السكون  
الاول فيه سكونا ومع  
السكون الاول في  
المكان الثاني حركة  
فيكون السكون  
الواحد جزأ من  
الحركة والسكون  
فلا تتميز الحركة عن  
السكون بالذات بمعنى  
أنه يكون الساكن في  
آن سكونه شارعا في  
الحركة ولا يقول به  
أحد هذا ومن وجوه  
التأويل أنه يصدق  
تعريف الحركة على  
السكون الاول في

فلا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث أما المقدمة الاولى  
فلا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلا ان الجسم أو  
الجوهر لا يخلو من السكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو  
ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتحرك وهذا معنى  
قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد فان  
قبل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث

التطبيق كما سيحكي نعم يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند إلى القديم أمر عدمي  
كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند زال شرطه لالزوال عنه  
القديم (قوله فان كان مسبوقا الخ) لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر  
حركة والافسكون لم يرد سؤال آن الحدوث (قوله الحركة كونان)

غير ممكن الزول ضرورة امتناع تخلف المملول عن غلته التامة ثبت ان كل ما هو مستند  
إلى الموجب القديم مستمر (قوله نعم يرد أن يقال الخ) يعني يجوز أن يكون القديم مستندا  
إلى الموجب القديم بتوسط أمر عدمي ثابت في الازل كعدم حدث مثلا وحينئذ  
يكون ذلك المستند غير مسبوق بعدم ويجوز أن يطرأ عليه العدم بمرور شرطه أعني  
ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما دوقف عليه وجوده  
فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لا انتفاء عنه حتى يلزم عدم الموجب القديم أجاب  
عنه بعض الفضلاء بان ذلك الأمر العدمي لا يخلو ما أن يستند إلى الموجب القديم  
بالذات بلا واسطة أو بواسطة شرائط العدمية لا إلى نهاية أو إلى المتع بالذات وأما ما  
كان يمتنع زوال عدم الحادث أما على الاول والثالث فظاهر وأما على الثاني فلان  
زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود أمور  
غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لا ما لا نسلم ان الأمر  
العدمي يحتاج إلى علة فان الاعدام غير محتاجة إلى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب  
إليه المتكلمون بالحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج  
الامكان كما ذهب إليه الحكماء لزم الجواب المذكور لكن بحث المحقق على ما ذهب  
إليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز أن يكون تلك الشروط  
العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فبذلك لا يلزم وجود الأمور الغير المتناهية  
(قوله لو قيل الخ) يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فهو

كان وكون ثان في مكان آخر ولا يقال له الحركة ولو كان السكون ههنا الكونين في مكان كان  
لسكون الاول جزأ من الحركة والسكون ولكن المتحرك من المكان الثاني إلى المكان الاول ساكنا لأنه



كوتين في مكان واحد فمن قال أن قوله وهذا معنى قولهم الخ ليس على ما ينبغي لأن في الحركة والسكون اختلاف  
فمنهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشيء إلا أن الشارح يوفق بين الفريقين بردهما  
أحدهما إلى ما قصد به الآخر وبالجملة لا يشمل التعريف الحركة الوضعية لأنها لا كون للمتحرك بها إلا في المكان  
الأول ويرد عليه أن شيئا من الوجهين لا يوجب الاصراف بيان الحركة من ظاهره وكأنه لما قيل الحق أن السكون  
مجموع الكونين في مكان واحد والحركة كون أول في مكان ثان ومما يوجب أن يفهم عليه أن المراد بكونين في  
مكان أن أقل السكون ذلك ١٩٦ وبالسكون الثاني في مكان أول ما يعبر السكون الثالث وأنه يساوي

فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا \* قلنا هذا المنع لا يضرننا لما فيه من تسليم المدعى  
برده عليه أن ما حدث في مكان وانتقل إلى آخر في الآن الثالث لزم أن يكون كونه في  
الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون معا فلا يميزان بالذات

ساكن فإن كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر حركة وإذا فسكون لم يرد سؤال أن  
الحدوث بأنه خارج عن الحركة والسكون إلا أن يقول من قبل الخ لأنه حينئذ يكون  
داخلا في السكون لأن معنى قوله والآخرى وإن لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر  
فيجوز أن لا يكون مسبوقا أصلا بكون آخر كما أنه في آن الحدوث ولا يكون في حد  
آخر بل في ذلك الحيز هذا الكون برده عليه أنه يلزم حينئذ عدم اعتبار البت في السكون  
وهو خلاف العرف واللغة فلذا أخرجهما (قوله برده عليه أن ما حدث في  
يعني برده على ظاهره من أنهما يميزان على ما ذهب إليه البعض من أن الحركة والسكون  
عبارة عن مجموع الكونين أن ما حدث في مكان واستقر فيه آتية وانتقل منه في الآن  
الثالث إلى مكان آخر لزم أن يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة  
والسكون فإن هذا الكون مع الأول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة  
فتميز الحركة عن السكون بالذات بمعنى أنه يكون الساكن بالذات في آن سكونه أو  
الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به أحد وبما حررنا لك اندفع ما قيل  
المقصود من قول الشارح وهذا معنى قولهم الحركة كون الخ أن الكلام ليس  
ظاهرا بل محولا على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما أورده المحشى بقوله ويرد عليه

لا يكون ساكنا) فيه إشارة إلى أن انتفاء كونه ساكنا أظهر من انشاء كونه متحركا ووجهه  
أن السكون هو الكون الثاني وهذا كون أول فليس من السكون في شيء وأما الحركة فهو الكون الأول  
والكون في حيز آخر وهذا كون أول لكن ليس بعد الكون في حيز آخر (قوله قلنا هذا المنع لا يضرننا لما  
تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل أن العين لا تخلو عن الحركة والسكون وتجويز أن تخلو عنهما بأن يكون في أول  
الحدوث لا يوجب تسليمه ولو أريد المدعى في هذا المقام وهو أن الأعيان كلها حادثة أو أنها لا تخلو عن الح  
فتجويز كون عين في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه أيضا فخراب أن يقال من الرأس أما المقدمة  
فلأن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز وهو ما مسبوق بالسكون في هذا الحيز أو بالسكون في حيز

أن يكون للجسم في  
مكان سكونا مع أنه  
لا يصدق العرف  
واللغة ولا يذهب  
عليك أنه سواء  
كانت الحركة  
والسكون الكونين  
أو السكون الثاني  
يستلزم عدم خلوهما  
عنهما عدم  
حدوث من الحادث  
إذا الحركة والسكون  
متركان من الكون  
الثاني أو هما عينه  
فهما حادثان أو  
يستزمان الحادث  
فلا حاجة بنا إلى إثبات  
حدوثهما بتأذيره  
الشارح (قوله فلا  
يكون متحركا كما

غير مسبوق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء (قوله على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الا كوان الخ)  
لوقيل الاجسام التي تعددت فيها الا كوان لا يخلو عن الكون في جزئان كان مسبوقا بكون آخر الخ يتجه عليه المنع  
بانه يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الا أن يتكلف ويقال المراد انه لا يخلو عن الكون  
الثاني في حيز فيصح قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في  
ذلك الحيز بل في حيز آخر فتحرك لكن بعد توجهه انه ١٩٧ لا يثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن

الحركة والسكون  
لان ذلك العين أيضا  
في آن الحدوث يخلو  
عن الحركة والسكون  
نعم يثبت ان هذا العين  
حركة أو سكون وهو  
كاف في أنه لا يخلو عن  
الحادث ولنا ان نقول  
لو تم ان العين لا يخلو  
عن الحركة والسكون  
لكان قد يثبت لانه

على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الا كوان \* وتجددت عليها الاعصار  
والازمان واما حدوثهما فلا ينهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة كما  
فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة  
فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل  
للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يتنوع قدمه وأما المقدمة الثانية فلان  
ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا  
والحق ان الحركة كون أول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر  
عند تجديد الا كوان بحسب الازمان واما على القول ببقاءها فليس أيضا اشكال (قوله  
فهو جائز الزوال)

يستدعي ان لا يكون  
له كون أول ولا يكون  
اكونه أول والا خلا  
في أول كونه عن  
الحركة والسكون  
\* لا يقال تخصيص  
الكلام بالاجسام  
المذكورة يفوت  
اثبات حدوث جميع  
الاعيان \* لانا نقول  
ما لم تعدد فيه الا كوان

لان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد على  
ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لا أنه يرد على تقدير حملهما  
على ذلك واندفع أيضا ما قيل ان اشتراك الشئيين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات  
عن الآخر وان أراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير  
واجب في الحركة والسكون ولا تصرح بمنهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات  
أنه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا تمايزان بحسب الوجود الخارجى بان  
يكون محقق كل منهما في الخارج ممتازا عن الآخر فانه يلزم حينئذ ان يكون الشئ في  
الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به أحد (قوله والحق ان  
الحركة كون أول الخ) هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر الخ  
(قوله وهذا ظاهر) أى كون هذين التعريفين صحيحا ظاهرا عند تجديد الا كوان بحسب

مستغن عن البيان والاولى أن يقال على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت فيها الا كوان والتوجيه  
يقتضى تقديم الجواب الثاني لان في الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع في تأخير  
الجواب الثاني دفع المنع بعد اتمام القبول (قوله واما حدوثهما فلا ينهما من الاعراض وهي غير باقية) الاولى وقد  
ثبت حدوثهما وما ذكره عن عدم بقاءهما هو على مذهب الاشعري (قوله يقتضي المسبوقية) أى الزمانية بالغير  
وهو الحال الاول وكون الحركة على التقضي يستلزم عدمها المتأني لعدمها وكون السكون جائز الزوال يتأني  
القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتي لا يتأني القدم وقوله وقد عرفت ان ما يجوز عدمه



يتمتع قدمه فيدان

ما عرف ان القدم  
ينافي العدم لا منافاة  
امكانه اياد (قوله وانه  
يتمتع وجود ممكن يقوم  
بداهة) انوار حالية  
فتمتنع ولا تخرج عن  
الطريق السوي وقد  
قال بالنفوس انفراد  
بعض الاشياء ايضا  
كالغزالي وانا جعل  
الشيء حدوث ثابت  
وجوده لان ما لم يثبت  
لا يحتاج دليل على  
وجوده المتأخر وفيه  
بحث لان ما لم يثبت  
وجوده وان كان  
لا يحتاج دليل على  
لا بد من دعوى حدوثه  
على تقدير تحققه والا  
فلا يثبت ان الحدوث  
للعالم هو انما يجوز ان  
يكون القديم الآخر  
الا ان يقال هذا لا يثبت  
الا احتياج العلم الى  
القديم وانما لا بد من  
قديم يستند اليه  
الحوادث وامانه  
الواجب لذاته واحد  
الى غير ذلك فله بحث  
آخر فلا يضرب من هنا  
فان تم بطلان تعدد  
القدماء او بطلان  
تعدد الصانع تم والا فلا

ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يتمتع وجود  
ممكن يقوم بذاته ولا يكون متجزا أصلا كالمقول والنفوس المجردة التي تقول بها  
فان قلت جوازده لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر \* قلت جوازده  
يستلزم سبق العدم لان التقدم ينافي العدم مطائنا وبديهم المتصور ( قوله لا دليل على  
انحصار الاعيان )

الآيات على ما هو مذهب الشيخ الاشمري من عدم بقاء الاعراض ان حدوثها يمتنع  
الكون الاول والثاني وما على القول ببقاء الا كون فبقية اشكال أيضا اذ لا معنى حينئذ  
لكون الا كون اول ولا بقاء لعدم تعددها لهم الا ان يفرض تعدد ما بحسب بقاء الآيات  
ولا يلزم انه اذا حدث في مكان واستقر فيه آئين لا يكون كونه في الا ان الثاني  
حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا انتقل الى مكان  
واستقر فيه آئين يلزم ان يكون كونه في الا ان الثالث حركة لكونه كونا اول في المكان  
الثاني ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الا كون يرد على قولهم  
ان كونها ايضا وعلى تقدير عدم بقاءها يلزم ان لا يكون الحركة والسكون موجودين  
لعدم اجتماع لكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه  
ولو على سبيل التعقيب ( قوله ان قلت جوازده الخ ) يعني ان ما ثبت قبل ان التقدم ينافي  
طريبان العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال جواز ان لا يخرج من القوة  
الى الفعل فياخذ بجوزان وجود سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائزا زوال  
في نفسه فلا يلزم حدوثه ( قوله قلت جوازده الخ ) يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم  
طريبان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان التقدم ينافي طريبان العدم مصافا  
أي بالفعل وبلا مكان لاذ القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يتمتع عدمه  
مطائفا وان كان غير مستند اليه بطريق الايجاب بواسطة أو بلا واسطة فلان  
امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب أو امكان تخلف المعلول عن  
علته التامة جواز زوال السكون يكون منافيا لعدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون  
حادثا وبه أي باستلزام جواز الزوال سبق العدم ثبت المتصور أعني اثبات حدوث  
السكون وان لم يستلزم طريبان العدم ولا يخفى عليك ان هذا التمسك فيكون  
منافاة التقدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع والعدم متناه ذاتيا فلا يمكن زواله  
أصلا أما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا يجوز ان  
يكون عدمه متناهيا بالغير وممكننا بحسب الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قسده يتمتع عدمه

بالذات

الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث مائت وجود بالدليل من الممكنات وهو  
الاعيان المتحيزة والاعراض لان أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات  
الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة  
حدوثه ولا حدوث أضداده كالأعراض القائمة بالسموات من الاشكال  
والامتدادات والاضواء والجواب ان هذا غير محل للغرض لان حدوث الاعيان

والاستدلال بان المجرد يشارك الباري تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر  
فيلزم التركيب ليس بشيء اذا لا شترك في العوارض سيما السلبية لا يستلزم  
التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمي كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب  
( قوله لان أدلة وجود المجردات غير تامة ) كما ان أدلة نفيها كذلك منها ما سبق آنفا  
ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه والاجاز أن يكون محض تاجبال شاهقة لا راها  
فانه سفسطة ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم  
على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد

( قوله لان حدوث  
الاعيان

بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين انهم  
لكنه لم يثبت ( قوله والاستدلال بان المجرد الخ ) تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو  
وجد لشارك الباري في التجرد لكن التالي باطل فالقدم مثله اما الملازمة فظاهر وأما  
بطالان التالي فانه لو شارك كلامنا عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم  
الامكان وهو محال وتقرير الجواب اننا لنسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه  
مشارك في العوارض السلبية اذ معنى التجرد عدم التحيز والتمركز في العوارض  
خصوصا في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما  
عداه بالذات مع شركة في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في أمر ذاتي فلا نسلم  
ان ما به الامتياز أيضا ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز أن يكون بتعين عدمي خارج عن  
حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون من ان تعين الواجب أمر عدمي كما بين في محله ( قوله )  
ومنها ما يقال ما لا دليل على ( تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا  
دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فباطل الدلائل الدالة  
على وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز أن يكون محض تاجبال شاهقة لا  
نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب اننا لنسلم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم  
وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه أعم فيجوز أن يكون الشيء متحققا  
مع عدم الدليل عليه كاصناف مع عدم العالم ( قوله على ان عدم الدليل الخ ) حاصله ان



يستدعي حدوث الاعراض ( ٢٠٠ ) أى حدوث الاعيان التى ثبتت يكتفى فى حدوث اعراضها الثابتة واما اعراض

أعيان لم تثبت بخارج عما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت وجودة والمراد حدوث جميع الاعراض اذ يحدوث الحركة والسكون ثبت حدوث الاعيان ويحدوث الاعيان ثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض على حدوث باقى الاعراض ( قوله الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة الخ ) المراد بالاحالة المخصوصة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود اشارة الى تعريف الازل وهما زمان لا أول له أو زمان غير متناهى فى جانب الماضى وتقرير الاعتراض يمكن وجهين أحدهما منع تبسوت لزوم الحادث بل اللازم ليس الاحتمالات غير متناهية ثبت للعين الازل واحد منها فى كل زمان ولا يدغمه جواب الشارح وبانيهما منع بطلان التالى يستدعى الحادث بالنوع اذا

يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود فى أزمنة متدرة غير متناهية فى جانب الماضى وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبداية لا بانه لا دليل عليه ( قوله حدوث الاعراض ) أى حدوث سائر الاعراض حدوث البعض دليل وحدث الآخر مدلول ( قوله فلا يتصور قدم المطلق ) يرد عليه ان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحثية حكمه كذلك يوجد فى ضمن جميع الجزئيات التى لا بداية لها فيأخذ أيضا حكمها أريد بقوله لا دليل على وجود اجردات انه لا دليل فى نفس الامر من عند لان عدم العلم لا يستلزم عدمه فى نفس الامر وان أريد انه لا دليل عندنا فسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز أن يكون موجودا فى نفس الامر فلا يكون اجردات مما لا دليل عليه فيجب نفيه ( قوله وعدم حضور الجبال الشاهقة الخ ) جواب سؤال مقدر كانه قد قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب عنه لانه معلوم بالبداية لا بانتفاء دليل الحضور والالكان العلم به استدلالا ( قوله حدوث سائر الاعراض ) يعنى ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقى الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكفى معنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله فى الجميع ( قوله لحدث الخ ) أى اذا كان المراد حدوث باقى الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالأعراض القائمة بالأفلاك مثلا مدلول فلا مصادرة وعندى انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم أن يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدثها دليل على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث ( قوله ويرد عليه ان المطلق الخ ) حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق

( قوله والجواب أنه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات )  
 فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية واما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تناهيها  
 وما يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال عدم تناهي ٢٠١ الجزئيات الموجودة يبرهان

التطبيق فلا يتحمله

سياق الكلام نعم يمكن

ابطال القدم بالتوسع به

واعلم أنه لو كان

برهان التطبيق جاريا

في الامور المتعاقبة

لبطل الازل به وما

يقال ان المطلق

حادث بحدوث كل

جزئي ولا بداية

لوجوده باعتبار جميع

الجزئيات فهو قديم

وحادث ولا استحالة

في انصاف المطلق

بالتقابلات فقيه أنه

لا بداية لوجود المطلق

فكيف يكون حادثا

بحدوث جزئي

لوجوده بداية ونقض

هذا الجواب بنعم

الجنان فانه غير متناه

مع تناهي كل نعم

وأجيب بان معنى

عدم تناهي نعم الجنان

أنه لا يتهي الى حد

وليس بشي علان كل

ومعنى أزلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة أخرى لا الى بداية  
 وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما  
 الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا  
 يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزء من الجزئيات

ولا استحالة في انصاف المطلق بالتقابلات بحسب الحيثيات وأيضا لو صح ما ذكره  
 لزم أن لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي

اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق  
 ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات أما اذا كانت الجزئيات  
 غير متناهية في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي لبداية في اخذ  
 من تلك الحيثية أي من حيث تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئي أعني البداية كذلك  
 يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها فيجب أن ياخذ من هذا الاعتبار  
 حكمها أيضا أعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه في الأزمنة الماضية في  
 ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى ( قوله ولا استحالة في انصاف الخ )  
 جواب سؤال مقدر كانه قيل انه يلزم حينئذ انصاف الواحد بالتقابلين أعني البداية  
 واللا بداية وهو باطل وحاصل الدفع ان انصاف المطلق بالتقابلات جائز بحسب  
 اختلاف الحيثيات والاعتبارات فان الحيوان متصف بالضحك واللافحك باعتبار  
 الحيثيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا ( قوله وأيضا لو صح الخ ) نقض اجمالى  
 وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد  
 من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والالزم أن يوصف نعم الجنان بالتناهي ضرورة  
 ان كل جزئي يوجد منها متناهى فيلزم أن يكون مطلق نعم الجنان متناهيا مع انكم لا  
 تقولون به وما حررنا ظهر أن ما قيل ان قياس نعم الجنان على الحركات الجزئية قياس مع  
 الفارق لان الوجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها  
 أنه لا يتهي الى حد لا يوجد بعده مثلهما بخلاف الحركات فان الوجود منها بالفعل  
 ولو متعاقبة غير متناه ليس بشي لان هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى

نعم لا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضا والنقض مواد غير متناهية اذ الطبيعة تتصف بكثير من الامور  
 المتقابلة ولا يتصف جزئي من جزئياتها به ولا يذهب عليك ان مناقاة القدم لعدم انما يتم في القديم بالشخص واما في  
 القديم بالنوع فلا يمنع ان تنتهي افراده في الابد





وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى قال في شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بوجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتفابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والا مكان فهو متعال عن أن يتصف بشئ منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا جفاء في انه هذان بين البطلان هذا أقول كأنهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارضة في حد ذاتها عن جميع الصفات مبدأ للكل (قوله اذ لو كان جائزا لوجود) الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعى لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غير ذلك وهذا لا يمكن دفعه بان كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند المتكلم لان العينية ليست لذاته والا لكان عيناً في الممكن فهو غيره يكون ممكناً ومحصلاً ٢٠٣ الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخل في

اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدئاً له مع ان العالم اسم لجميع

(قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم) اقلت ان الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وابسا من جملة العالم قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى

ما يشغله الجسم فقط (قوله ان قلت الصفة وكذا الخ) منع للملازمة وحاصله ان لا نسلم أنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لو كان مغايراً للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى او مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليس من جملة العالم اعدم كونه ما سوى الله تعالى اما الصفة فظاهرة وأما المجموع فلا يثبت الا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع أيضاً غيرهما ولا يلازم مغايرة بين الكل والجزء (قوله قلت هذا لا يضرنا الخ) يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايراً للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى أعني اثبات وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء انتهى سلسلة الأحداث إليه أو الى صفة أو الى مجموعها ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات

لكان داخل في العالم والتالي باطل لانه لو كان داخل في العالم لم يكن محدثاً للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح علماً على وجود المبدأ وما هو كذلك غير داخل في العالم فقوله على ان علاوة والشائع فيها على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان أراد بقوله فلم يصلح محدثاً للعالم انه لم يصلح محدثاً لجميع العالم فسلم لكن التالي ليس

خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثاً لأحداث العالم فيجوز أن يكون من العالم ولا يكون حادثاً ولا يكون مبدأ لما هو حادث منه وان أراد انه لم يصلح محدثاً لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائز الوجود وليس من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخل في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لا ما قيل انه لا يضر لان فيه تسليم الدعوى واعترافاً بوجود الواجب لان المنع يستلزم ما هو مسلم عند المستدل دون المانع للزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله اسم لجميع ما يصلح علماً على وجوده بحث لانه ان أراد بالجميع الكل الا فرادى فمتنع ان متعلق يرد انه ليس اسماً لكل شخص كما مر وان أراد المتبادر من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسماً له ولان العالم اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم ان لا يكون المبدأ



وكلامنا في الجائز المبين لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدئه

محال (قوله وكلامنا في الجائز المبين الخ) أي المتصور بان في قولنا ان لو كان جائز الوجود الجائز المبين والمغاير للواجب ولا شك في صحة الملازمة حينئذ بقوله هذا لا ينصرف نادفع مادة النقص وقوله وكلامنا الخ تحرير واثبات للملازمة المتنوعة فهذا من صحة الجواب فن قل انه جواب ثان لم يأت بشئ لعدم استقلاله في الجواب وأجاب بعض الافاضل باننا نسلم كونها مما يجوز وجوده لا مهم لم يتولوا بالمكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عند علم انتهى أقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا تخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال أو واجبة لذاتها ولا غيرها على ما ينبغي فمن ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحاشا يرد باننا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لانه لمكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون الواجب الوجود لذاته ولا غيره فلا بد من الاستجاء الى ما ذكره الحشى على ان هذا في الحقيقة قول بما كان الصفات كما لا يخفى وبعاد كرمنا يظهر أيضا ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله ان لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات الجائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليها ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه حينئذ يرد المنع المذكور باننا لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات الجائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المتصور نفي كون الذات الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك (قوله لكن يرد عليه الخ) يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه متنا الصغرى القاطنة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم بمعنى الكبرى الاول عليها بالقاء في قوله فلم يصلح محدثا للعالم أي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثته لما ثبت حدوثه لا بجميعه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء لنفسه وأشار الحشى الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والتعصر على انه منع للشرطية الاولى والثانية بتصوير ولا تكن من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتمام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب

داخلا فيه لكن  
تصير الملازمة حينئذ  
متنوعة اذ يجوز ان  
يكون جائز الوجود  
ولا يكون داخلا في  
العالم لعدم كونه علما  
على وجود مبدئه وما  
يقال ان الصفات  
تصلح لان تجعل علما  
على وجود الواجب  
وهـ من جملة جميع  
ما يصلح علما على  
وجود المبدأ مع انهم لم  
تدخل في العالم هذين  
اذلا معنى الكون  
الصفة علما لذات  
اذلا يمكن ان يصدق  
ثبوت الصفة لا بعد  
التصديق بثبوت  
محاله فتأمل

ما يصلح علما على وجود مبدىء له

وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح (قوله ما يصلح علما) أى علامة ودليلا على وجود مبدىء له

بان هذا المنع لا يضر نالانه اذا كان جائزا لوجود يجب انتم اؤده الى الواجب لا مكانه فثبت  
الواجب لان مقصود الحشى ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه  
جائزا لوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك وما ذكره الحبيب استدلال  
بطريق الامكان ولا كلام فى سلامته وعدم ورود المنع عليه وأجاب بعض الفضلاء  
بان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم أما وجوده فلان علة الوجود لا  
يكون معدوما بالاتفاق وأما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان  
هذا التمايز اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرق التصادم (قوله وحمل المحدث الخ)  
يعنى ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثانى وحمل المحدث فى قوله والمحدث  
للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات أى ما  
يكون مخرجاً من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره أصلاً للعالم هو الذات الواجب  
لوجوده اذ لو كان جائزا لوجوده لكان من جملة مطلق العالم فلا يصح محذبا بالذات لشيء منه  
لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجيح الخ صريح  
فى ان المراد هو انه لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات أو بالغير  
لانه الضرورى وأما انه لا بد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلا لانه مبني على  
بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكره كفى ان يقال لو كان جائزا لوجوده لم يصلح  
محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عائد  
الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا اقرىب الخ هذا تقرير كلام الحشى على ما سمعته  
من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل  
الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجد المستغنى عن الغير هو الذات  
الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطالبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال  
الفاضل الجلبى يعنى حمل المحدث فى قوله والعالم بجميع أجزائه محدث على المحدث  
بالذات فيصير محصول الاستدلال أنه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائزا  
لوجوده محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذى ثبت حدوثه الذاتى فلم يصلح محدثا  
لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المبين للواجب يجب ان يكون  
من العالم الحادث بالذات سواء كان دنا زمانيا أو قديما لا يساعده كلام  
الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد



(قوله وقريب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا  
 هذا) المشار اليه هو من قبل العلاقة اذ لا قرب بين العلاقة وما يقال بل لا مناسبة بينهما قال اقرب وقريب من ذلك والفرق ان هذا استدلال بالحادث على الحادث وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى ان ما يقال أسبق لانه من الحكيم السابق على المتكلم فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورد ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال تنم كونه قريبا واعلم ان كون محدث أو ممكن من جملة الشيء لا يصلح أن يكون علة له مبني على دعوى ان علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء ويتعلق به اجزاء كثيرة لا يحتملها المتنام (قوله وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع

وقريب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا  
 لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئا لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع

والشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدئا ومدلول لا يكون حيث نشأ من العالم فيلزم  
 التناقض (قوله وقريب من هذا الخ) الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان

بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى أنه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى  
 كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحادث الذاتي على ما صرح به المشارح في بحث  
 التكوين بقوله ان هذا معنى التقديم والحادث بالذات على ما يقول به اعلام السفة واما  
 عند المتكلمين فالحادث ما لو جوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم والتقديم بخلافه  
 قال توجييه المذكو رابس بصحيح لانه مما لا يساعده كلام الشارح (قوله والشيء  
 لا يدل على نفسه الخ) يعني لو كان جائزا للوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة  
 يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود  
 المبدأ لانه لا يصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون دليلا على نفسه فلا  
 يكون مبدئا ومدلول العالم اذ لا يكون حينئذ أي حين عدم دلالة على نفسه من العالم  
 واذا لم يكن من العلم لم يكن مبدئا على ما تقتضيه الملازمة التي في قوائنا لو كان جائزا  
 الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدئا ان لا يكون مبدئا وان يكون من العالم  
 وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون حيث نشأ من العالم  
 انه لا يكون حين كونه مبدئا ومدلول من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن من  
 العالم لا يكون مبدئا وقد كان حين كونه مبدئا ومدلول من العالم الذي هو علامة ودليل  
 فيلزم حين كونه مبدئا ان لا يكون مبدئا وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض  
 فلا يكون مبدئا ومدلول للعالم وعندى ان الاول أظهر وأقرب الى انهم وقد وقع في  
 بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون أو التماسلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه  
 يلزم أن لا يكون مبدئا له وان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض  
 لفرض كونه مبدئا ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا  
 الامرين فلا فائدة في ايراد كلمة أو حيث نشأ في اللازم الثاني وتركه في الاول (قوله  
 الاول طريقة حدوث الخ) حاصل الاول ان مبدئا العالم لو كان جائزا للوجود لكان  
 من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدئا له والا لكان الشيء علة لنفسه لكونه  
 محدثا ومحصل الثاني ان مبدئا الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم

من غير افتقار الى ابطال التسلسل) فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور  
أيضا كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى ابطال التسلسل ويعتذر عن مثله بوجهين أحدهما ان الدور  
يستلزم التسلسل اذ طرف الدور يتمدد بالاعتبار لا الى نهاية اذ الموقوف عليه غير الموقوف فنفس الشيء من حيث  
انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب ثبوت غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور أعم مما هو لازم  
الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو ٢٠٧ حقه في حواشي شرح المطالع

فارجع اليه على

ان هذا التسلسل في

الامور الاعتبارية

وليس باطلا وانها

ان ذكر التسلسل

يذكر الدور لانها

يذكر ان معاقا كفى

بالشذ كير عن الذكر

وبهذا تبين ان قول

الشارح بل هو اشارة

الى أحد أدلة بطلان

التسلسل يتضمن

الاشارة الى دليل

بطلان الدور أيضا فمن

قال اعلم انه يمكن أن

يستدل بهذا الدليل

على بطلان الدور

أيضا بان يقال مجموع

الموقوفين ممكن فعلته

اما نفسه أو جزؤه واما

باطلان أو خارج وهو

علة البعض فينقطع

التوقف عنده فلا دور

من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان  
التسلسل وهو انه لو ثبتت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لا تحتاج الى علة

ووجه القرب ظاهر (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة  
لدليل على وجه ينتج بطلانه فالتمسك بأحد أدلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد  
ان الافتقار غير الاستلزام وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلناه (قوله  
وليس كذلك) لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب

يصلح مبدأ لها (قوله ووجه القرب ظاهر) اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدوث  
والامكان لكن الثاني أقوى على ما بين في موضعه (قوله ابطال التسلسل الخ) يعني  
معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه أولا واذا كان معنى  
الابطال ما ذكر أعني اقامة دليل ينتج الخ فالتمسك في اثبات الواجب بأحد أدلة بطلان  
التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقار الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة  
دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محمول قول الشارح وقد يتوهم ان هذا دليل  
الخ انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان  
التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة أدلة بطلان التسلسل فالافتقار في اثبات  
الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير  
افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح  
بقوله بل هو اشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم وينتج  
ابطال التسلسل لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى هذا ان  
هذا الدليل اذا كان اشارة الى أحد أدلة اقامته ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه  
افتقار الى ابطاله (قوله وفي قوله ابطال التسلسل الخ) يعني في اختيار الشارح لفظ

لم يرد الا على تفصيل ما أجمله الشارح (قوله وليس كذلك) بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل) أو رد عليه ان  
ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الا تقطاع فبضم مقدمات أخرى وهي أن يقال ذلك الخارج  
لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب مغلولاً ودخول ما فرض خارجا  
فظهر ان أمر الافتقار بالعكس هذا أقول فرق بين ثبوت الواجب والصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب  
الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصانع أو يدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بأسرها الى الصانع أن يكون  
الصانع لكل ممكن واجبا كذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز أن



يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التسلسل انما ثبت كون مبدء كل ممكن الواجب بان يجب انهاء سلسلة  
الصنع الى الواجب واعلم ٢٠٨ ان هذا المقام ليس الاما اثبت الصانع للممكنات سواء كان متعددا

وهي لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها الاستحالة كون الشيء علة لنفسه واعلم بل  
خارجا عنها

يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الاقطاع فيضم مقدمات أخرى وهي ان يقال  
ذلك الخارج لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة والا يلزم كون

الا بطلان في قوله بل هو اشارة الى احدى أدلة ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة  
الى ان معنى الا بطلان اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على  
بطلان التسلسل لا تصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد  
أدلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساد هذه لان هذا الدليل لم يعم على بطلانه بل  
على اثبات الواجب نعم أنه واحد من أدلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم التصادم  
المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من أدلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان  
عبارة صريحة في أنه اشارة الى احدى أدلة ابطال التسلسل ولا يخفى ان كون هذا الدليل  
مقاما على اثبات الواجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل اقيم على بطلان التسلسل بل انما  
ينافيه كون نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لا نقول ليس مرادنا شارح من اراد  
لفظ الاشارة أنه ليس من أدلة بطلان التسلسل وأنه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل  
حينئذ مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار ان كون هذا الدليل اشارة واعاء  
الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده أنه واحد من أدلة ابطال  
التسلسل الا أنه أورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال التسلسل اذ لم يقل عليه  
بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى أنه حينئذ يلزم التصادم على تقدير  
حمل الا بطلان على اقامة الدليل على البطلان هذا واضح ان معنى الا بطلان اقامة الدليل  
على البطلان كما تشهد به انظر السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احدى أدلة  
ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ ان البطلان فلا يراد المذكور في غاية  
الثبوت هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام (قوله يتم بمجرد خروج العلة الخ)  
يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان تكون علة نفسها ولا بعضها بل يجب أن تكون  
خارجا عنها ثبت الواجب لان الوجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا  
موجود سوى الواجب والممكن (قوله وأما اقطاعها الخ) أي وأما اقطاع تلك السلسلة

أو واحدا بالاختيار  
أو بالاجاب بواسطة  
في البعض أو بلا  
واسطة في الجميع  
ولكل من اثبات  
الوحدة والاختيار  
ونفي الواسطة مقام  
وبعض هذه الامور  
انما ثبت باعتبار انه  
لاحق والاول  
الصانع لا يتوقف  
وجود الممكن عليه  
(قوله وهي لا يجوز ان  
تكون نفسها ولا  
بعضها الاستحالة كون  
الشيء علة لنفسه)  
عذا يبطل كون العلة  
نفسها وهو ظاهر  
وكون بعضها أيضا  
لانه اذا كان علة  
للسلسلة كانت علة  
لكل بعض منها لان  
علة الجميع ليس الا علة  
الاجزاء ومنها نفسه  
وكذا قسوه لعالمه  
لانه اذا كان البعض  
علة لكل بعض كان

علة لعالمه واذا كانت النفس علة كان علة لكل  
مض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فتكون السلسلة علة لنفسها واعلم ان التي هي اجزاءها ومسايرها على تقدير  
كون العلة نفسها أو بعضها توارد الملتزم على معلول واحد وبطلان التسلسل لانه اذا كان ان مجموع أو البعض علة

لكل بعض تنقطع السلسلة لا محالة (قوله فتكون واجبا وتنقطع السلسلة) وذلك لان الواجب انما يكون علة للجميع  
اذا كان علة لكل جزء فتقطع السلسلة والمشهور في بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب أن تكون علة لشيء من  
الاجزاء وذلك الجزء يجب أن لا يكون معلولا لجزء آخر من السلسلة لا ممتناع ٢٠٩ اجتماع العلتين اذا الكلام

في المستقل بالفاعلية  
هذا ولا يخفى انه حينئذ

يوجب ذلك الجزء

المعلول انقطاع سلسلة

الممكنات وهو

خلاف المتروض

كما ان الواجب يوجب

انقطاع سلسلة العلل

ويمكن ابطال التسلسل

بانه لو كان التسلسل

لاحتاج السلسلة الى

علة والتالي باطل لانه

لا يجوز أن تكون

العلة نفسها ولا جزأها

ولا خارجها لان علة

السلسلة علة كل

جزء وذلك لا يوجب

ابطال السلسلة وتوارد

العتين \* فان قلت

هذا الدليل متقوض

بمجموع الممكنات

والواجب فان الجميع

محتاج لا مكانه الى

علة مع ان علة ليست

الاجزاء \* قلت الجميع

فتكون واجبا وتنقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان تفرض من

الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس واعلم انه يمكن

أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما

نفسه أو جزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة لبعض فينقطع التوقف عنده فلا دور

( قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق ) البرهان السابق يبطل التسلسل في جانب

وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات أخرى الى الدليل المذكور وهي أن

يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة

للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في أثناءها فلا

يخلو اما أن يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب أو علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم

أن يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد

العتين المستلزمين على معلول واحد والكل باطل فحين أن يكون ذلك البعض نهاية

سلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا فظهر ان في تقرير الحثي نقصانا كما

لا يخفى ( قوله فظهر الخ ) أي فظهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات

الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليته فيكون امر الافتقار بالعكس

لا كما زعمه الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل ( قوله

واعلم انه يمكن الخ ) انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان

اللازم يستلزم بطلان المزموم واما لان ما يذكر ان معاذ كرا أحدهما مشعر بذكر

الآخر ( قوله وهما باطلان ) لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه وامتنعه فانه اذا كان

المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزئين اللذين هما علة للمجموع

فيكون علة لنفسه وامتنعه وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون

علة لنفسه والامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه

وفي هذا المقام بحاث كثيرة لا يليق المقام ايرادها ( قوله فينقطع التوقف الخ ) اعلم

توقف ذلك الخارج على واحد منهما ( قوله البرهان السابق الخ ) اذ حاصله ان سلسلة

من الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف

( ١٤ عتائد )

الجميع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة لبعض ولتأمل أن يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء

جواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل وبمجموع الأمور

يحصل الكل ( قوله ومن مشهور الادلة ) الظاهر من مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة



وهذا الدليل هو العمدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بالتسلسل من جانب الماهية بخلاف الدليل السابق  
فقوله وهو ان يفرض من المعلوم ٢١٠ الاخير قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل

شئ منتهاه بضميمة  
الوجود عند المتكلم  
سواء كان بينهما ترتيب  
طبيعي كالعلل  
والمعلولات أو وضعي  
كلابعاد مجتمعة أو  
غير مجتمعة كالدورات  
الفلكية أو لم يكن  
ترتيب كالفوس  
الناطقة المفارقة وإنما  
قيده بالمفارقة لأن  
المتعلقة بالابدان  
متناهية لتناهي الابدان  
اذ لو لم تنناه لزعم عدم  
تناهي الابداد واعلم  
أن الغرض من المعلوم  
الاخير قول على  
سبيل التمثيل أيضا  
من حيث انه لا يجري  
في تطبيق بعدين غير  
متناهين وفي ابطال  
سلسلة لا أول ولا  
آخر لها وطريق  
ابطالها أن نفرض  
سلسلة من مبدأ معين  
لا الى نهاية في كل  
جانب ونطبق على  
أقل منها أو أكثر

المعلوم الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق  
الجلتين بان تجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني الثاني وهلم  
العلل فقط وهي لا تكون الاجتماعية وهذا البرهان يعم جانب العلل والمعلولات  
المجتمعة أو المتعاقبة وبه يطل عدم تنامي النفوس الناطقة المفارقة أيضا لانها مرتبة  
المعلولات لا بد لها من علل خارجة فتتم السلسلة عندها وأما بطلان عدم تنامي  
المعلولات فلا يدل عليه (قوله وهي لا تكون الخ) يعني ان العلل لا تكون الاجتماعية لان  
الكلام في العلل الموحدة وهي ما يجب اجتماعها مع المعلوم فيكون له دليل المذكور  
مختصا بالامور الاجتماعية أيضا (قوله وهذا البرهان الخ) اي برهان التطبيق بطل التسلسل  
في جانبي العلل والمعلولات الاجتماعية في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلل  
والمعلولات أو وضعيا كما في الابداد أو غير مرتبة كما في النفوس أو المتعاقبة كالحركات  
الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشتراط الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم  
فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع (قوله وبه يطل عدم تنامي النفوس الناطقة الخ) أي  
برهان التطبيق يطل عدم تنامي النفوس الناطقة المفارقة لذى ذهب اليه ارسطو ومن  
بعده حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وأفرادها المتعاقبة أزلا وأبدا حادثة  
بحدوث الابدان التي هي شروط فيضانها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير  
متناهية بل لا تناهى للابدان التي أفاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية  
التي هي لا تناهى ولا استحالة في عدم تناميها أما الابدان فلانها متعاقبة على حسب  
تعاقب الحركات وأما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع  
الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعي ولا وضعي وإنما قيد  
بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده أيضا لتناهي الابدان ضرورة  
تناهي الابداد (قوله لانها مرتبة الخ) دليل لقوله وبه يطل يعني برهان التطبيق يطل  
عدم تنامي النفوس الناطقة المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانها أيضا كما  
ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها  
الى الازمنة التي حدثت فيها الترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير  
متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما  
حدثت في الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل

بواحد (قوله ثم تطبق الجلتين بان تجعل

الاول من الجملة الاولى) لا يمكن تطبيق واحد واحد لغاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد في تمام الأحاديان

جزء

جرا فان كان بآراء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بآرائه شي من الثانية فتقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنامي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهي بالضرورة وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهي محض

بحسب اضافتها الى أزمنة حدوثها وما ذكره بعض الافاضل من انها قد يحدث منها جملة في زمان وأخرى أقل أو أكثر في آخر وقد تحدث آحاد منها في أزمنة مترتبة فلا ينطبق بمجرد ترتيب أجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطبق الأجزاء المترتبة ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية بتناهي الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفوس (قوله فيما دخل تحت الوجود)

جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيهما (قوله وما ذكره بعض الافاضل الخ) يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في اللازمة المتعقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق اللازمة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لکنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس في زمان وجملة أخرى أقل من الاولى أو أكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد تحدث آحاد النفوس في أزمنة مترتبة لتحقيق آحاد الابدان فيها فينتد لا يحصل الانطباق في افراد النفوس بانطباق أجزاء الزمان فجوابه أن هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قل أو أكثر فيكون في انطباق النفوس انطباق أجزاء الزمان المترتبة وان كانت الأجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابدان التي يشغلها الابدان في انطباق أجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالنبي مائة عام لان لقائل بحدوث النفس قبل البدن بمض المائين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي نره المحشى لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى أقول القائل بقدمها بالشخص

يجعل المبدأ بآراء المبدأ  
فيقع كل واحد من  
آحاد السلسلتين بآراء  
واحد لكن ذلك  
لا يظهر الا في الامور  
المرتبة



أى فى الجملة ولو تم ما قبله فيه فيجربى فى مثل الحركات الفلكية

أفلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيهما والتأمل بقدمها بالنوع مع عدم تنهيهما  
بافرادها المتعاقبة بتعاقب الأبدان دوارس متو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والتول بقدمها  
بالشخص مع عدم تنهيهما لم ينقل عن أحد من الحكماء فى الكتب المشهورة إلا أنهم الآن  
يكون مذهباً مرجوحاً لا يعبأ به (قوله أى فى الجملة) سواء كانت مجتمعة مترتبة أو غير  
مترتبة أو متعاقبة هذا عند المتكلمين وأما عند الحكماء فلا يجربى إلا فى الموجودات  
المجتمعة المترتبة قالوا إذا كانت الآحاد موجودة فى نفس الأمر معاً وكان ينبغي ترتيب  
فإذا جعل الأول من إحدى الجملةين بأزاء الأول من الجملة الأخرى كان الثانى بأزاء  
الثانى وهكذا ويتم التطبيق وإذا لم تكن موجودة معاً لم يتم لأن الأمور والمتعاقبة معدومة  
لا يوجد منها فى كل زمان إلا واحد وفى كل زمان يفرض التسبق لا يمكن  
إلا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا يتطابق فيها بحسب نفس الأمر فينقطع  
بإتقاطع الاعتبار وكذا الأمور الموجودة المجتمعة الغير المترتبة إذ لا يلزم  
من كون الأول بأزاء الأول كون الثانى بأزاء الثانى وهكذا إلا إذا لوحظ  
كل واحد من الأولى واعتبر بأزاء كل واحد من الأخرى لكن  
استحضار النفس مالا نهائية منفصلة محال فينقطع بإتقاطع الاعتبار واستوضح  
ذلك بتوهم التطبيق بين الجبلين الممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فن فى الأول  
إذا طبق أول أحدهما بأول الآخر كان كافياً فى وقوع أجزاء كل منهما بمئة أجزأ  
الأخرى بخلاف الحصى فإنه لا بد فى تطبيقهما من اعتبار التفصيل وإل وعرض عليه  
المتكلمون بأنه لا يخجلوا ما أن يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد منفصلة وجعل كل  
جزء من أحدهما بأزاء جزء آخر أو يكفى ملاحظة وقوع أجزاء أحدهما بأزاء أجزاء  
الأخرى على سبيل الإجمال فإن كان الأول يلزم أن لا يجربى فى الأمور المترتبة لآراء  
الذهن لا يقدّر على ملاحظة الأمور الغير المتناهية مفصلاً سواء كانت مجتمعة أو لا وأيضاً  
التطبيق بهذا الوجه يتم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجود وإن كان الثانى  
فيومتحقق فى الأمور المتعاقبة أيضاً إذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملةين بملاحظة  
اجب اليأسه ما أن يقع بأزاء كل جزء من أحدهما جزء من الأخرى أولاً فعملى الأول  
يلزم التساوى وعلى الثانى يلزم التناهى (قوله فيجربى فى الحركات الفلكية) هذا  
على مذهب المتكلمين فظاهر قائلها أن الكوائن متعددة وجود كل مسبق بعدم الآحاد  
وأما على تحقيق مذهب الحكماء من الحركة القديمة عندهم أعنى الحركة بمعنى التوس

## قانه ينقطع بانقطاع الوهم

(قوله قانه ينقطع بانقطاع الوهم) فان الذهن لا يقدر على غير ملاحظة المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينتقطع في حد ما البته ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضرر أيضا لان كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا لا الى حد يكون متناهي دائما ونظيره نعيم الجنان هذا

بين المبدأ والمنهى أمر واحد عارض للاقلال مستمر من الازال الى الابد لا تعدد فيه أصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع قانه أمر موعوم لا وجود له عندهم أصلا (قوله قانه ينقطع بانقطاع الوهم الخ) بمعنى ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية لان في جريانها لا بد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها جملة من ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيسلم تناهي مالا يتناهي في نفس الامر أو تساوى ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج وجودها وولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق الا بملاحظة متناهيها بالمشاهدة الاجمالية لا تكون الا آحاد حاصلة فيها الوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعاقب بها والذهن لا يقدر على استحضار مالا يتناهي له من مصلح لا فينتقطع ملاحظة الآحاد في حد فينتقطع التطبيق ولا يلزم تناهي مالا يتناهي في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملة من سلسلة واحدة ثم نقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في اتمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من أن يقع بازاء جزء من هذه بجزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجود لان للعقل أن يفرض ذلك في ملاحظة الآحاد في حد فينتقطع الكل على سبيل الاجمال وان لم يكن ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملة على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المستترية المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملة والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلة لا بد أن تكون موجودة لتكون الجملة من موجودتين ويكون وقوع آحاد كل منهما بازاء الاخرى أمر ممكننا فيظهر من فرض وقوع الخفاف تأمل في هذا المدام قانه من مزلق الاقدام (قوله ولو سلم عدم الانقطاع الخ) أي ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان تكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالمشاهدة على سبيل التعاقب يكون متناهي دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي مالا يتناهي (قوله ونظيره نعيم الجنان) لان



(قوله فلا يرد النقض مراتب العدد) قيل يمكن أنعام النقض بالنسبة إلى علمه تعالى الشامل لمراتب الأعداد  
المتناهية منفصلة ونسبة الانحياز بين الجمادين وفيه أن علمه الشامل إنما يشمل ما لا يتتبع العلم به كما أن قدرته الشا  
ملا تشمل ما لا يتتبع وجوده وإمكان تعلق العلم منفصلة بمراتب الغير المتناهية ممنوع وبهذا اندفع ما ذكره الأمام  
المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق أنه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من  
شيء أمكنه أن يعلم كونه عالمًا ٢١٤ فإذا ثبت هذا إلا مكان وجب أن يكون حاصل الفعل في حق

تعالى لكونه منزها  
عن طبيعة القوة  
والإمكان وعلى هذا  
التقدير فهو سبحانه  
عالم بالشيء و بكونه  
بأنه وهكذا في المراتبة  
التي رتبة الله تعالى  
ولا نهاية له فقد  
حتمت هناك  
مراتب غير متناهية  
وهي مرتبة بالشيء  
وهي بأسرها موجودة  
دفعه واحدة فهذا  
تتضح قومي على قولكم  
التسلسل في الأسباب  
وانسببات محال  
ودفع ما ذكره الأمام  
نارة بأن العلوم  
لكونها إضافات  
أمور اعتبارية وتارة  
بأن عدمه تعالى

ولا يرد النقض مراتب العدد بأن يطبق جملتان أحدهما من أنواعه إلى نهاية والثانية  
من الاثنين لا إلى نهاية ولا بمعلومات الله ومقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية  
لا تنهاهما وذلك لأن معنى لا تنهاهي الأعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنهي  
حد واحد لا يتصور فوق آخر لا بمعنى أن مالا نهاية يدخل تحت الوجود فإنه مح  
لكن بشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل فإن مراتب الأعداد الغير المتناهية داخل  
تحت علمه تعالى الشامل منفصلة ونسبة الانحياز بين الاثنين معلومة تعالى كذا  
فقال (قوله فإن الأولى أكثر من الثانية) لأن القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم  
يتعلق بالمتنوعات أيضا (قوله وذلك لأن معنى لا تنهاهي الأعداد) توضيحه أن التناهي  
وعدمه فرع الوجود ولولاهما وليس الموجود من الأعداد والمعلومات والمقدورات  
الأقدرات متناهية

معنى لا تنهاهي أعلى ما مر عدم الانتهاء في الوجود إلى حد لا يوجد فوقه آخر  
الموجود منه يكون متناهي دائما (قوله لكن بشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل)  
حاصله أن مراتب الأعداد الغير المتناهية ونسبة الانحياز بينهما معلومة تعالى  
سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والمتنوع فملي تدبير التطبيق يلزم تنهاهي ماله  
متناهية في الوجود العلمي له تعالى هذا خلاف (قوله فامل) نقل عنه وجه التأمل  
علمه الشامل إنما يشمل ما لا يتتبع العلم به كما أن قدرته الشاملة إنما تشمل ما لا  
وجوده وإمكان تعلق العلم بمراتب الغير المتناهية منفصلة ممنوع انتهى فن قيل في  
الجهل على الله تعالى قلت الجليل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما أن العجز عدم تع  
القدرة بما يصح أن تتعلق به فامل (قوله وتوضيحه الخ) أي توضيح عدم ورود النقض

بإمامه نفس علمه كما ذهب إليه الأمام والقاضي (قوله فإن  
الأولى أكثر من الثانية مع لا تنهاهما) فيه أن الزيادة على ما فرض غير متناه غير متناه لا يوجب تنهاهي كل شيء  
على أن زيادة المعلومات يجوز أن يكون غير متناه فلا نقض بعدم تنهاهي المعلومات لأنه إذا طبق المقدورات  
المعلومات لا يوجب ذلك تنهاهي المعلومات إنما يوجب لو زادت علمها بمتناه إلا أن يقال المتصور أنه يلزم تن  
المقدورات مع أنها غير متناهية عندهم والأوجه أن يطبق جملة المعلومات على جملة منها أنقص من الجملة إلا  
متناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تنهاهيهم مع أنهم ذهبوا إلى لا تنهاهيهم وما ذكره

وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية

لا بمعنى ان ما لا نهاية  
له يدخل في الوجود  
انما يظهر في المقدور  
اما في المعلوم فلا لان  
المعلومات الغير المتناهية  
ليست بموجودات  
لعدم القول بالوجود  
الذهني ولو اعتبر عدم  
التناهي باعتبار العلوم  
ففيه ان المعلوم  
اضافات ولو سلم انه  
صفة حقيقية فلا تعدد  
في علمه تعالى انما  
التعدد في اضافته الى  
المعلومات

على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك الخ ان  
التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن قال شيء  
بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فلا اعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع  
النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا لاتناهي والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا  
متناهيا أما في الذهن فلا لا يقدر على استحضار ما لا يتناهي وأما في الخارج فلا ان كل  
ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق ههنا لعدم كونهما غير  
متناهية حتى تفرض الجملة ان يلزم تناهي ما لا يتناهي قال بعض المتصلا كون  
التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وأيضا ان الاعداد من  
الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه أقول الجواب عن الاول  
ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس بمعنى الإيجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكية  
الذين لا يتصف بشيء منهما الواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملكية  
يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد  
عندهم من الامور الاعتبارية وأما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم  
الترتيب بينها لا لعدم الوجود بناء على ما قالوا من أنه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه بل  
كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغة تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام السيد السند  
في شرح المواقف على ان الحق الدواني ذكر في حواشي التجريد ان الاعداد من  
الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض  
وجودها (قوله وما يقال من انها غير متناهية الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل اذا لم تكن  
الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشيء من التقديرين فما معنى عدم  
تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق التناهي واللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت  
بأسرها لكانت غير متناهية قال بعض المتصلا عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم  
الانتهاء الى حد كافي المقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل  
والا يلزم الجهل أقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى  
حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل  
من غير ان يتوقف على أمر لكن تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي  
واللاتناهي لكونها مفرع الوجود بل انصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار  
انها لا تنتهي في الوجود الى حدمعين وانها لو وجدت بأسرها لكانت غير



(قوله يعني ان صانع العالم واحد) الانسب يعني ان يحدث العالم واحد فان قلت ان واجب يعني ان خالق الله عز وجل واحد وكذا في قول المصنف المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع \* قلت هذا من اطلاق اللفظ على اعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فلا ينتهي ذكر الصفات لا يثبت وما لا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه والتوفيق في اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده محتمل ان يكون صفات الله ويحتمل ان يكون نظائره اخبار المحدث ولقد اشار الشارح الى الثاني وقد اصاب لان كل منهما اعقيدة كلامية تستدعي كلاما تاما لا فائدة فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا (قوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة) قيل اشار اني دفع توهم استدراك بناء على ان لفظه الله لكونه اسما جزئي حقيقي لا يحتمل غير الوحدة ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات وهذا الوهم مع دفعه آت في قل هو الله أحد هذا وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب ٢١٦ الوجود بل في المعبودية لا ان يقال ان من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من

اعتند وجوب وجود غيره والا فلا يعبده والاولى ان المراد بالوحدة في الآية الوحدة في استحقاق العبادة \* فان قلت هو تعالى واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود \* قلت هذا مسألة التوحيد بعد اثبات

(الواحد) يعني ان صانع العالم واحد فلا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمايز المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لتسدن وتفريره انه

(قوله يعني ان صانع العالم اشخ)

متناهية ولا شك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود الوجود العلمي فيلزم تناهيه او قد مر الجواب عنه بان يجوز ان يكون تعلق العلم به على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قاله المعارض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الاتهاء الى حد على اطلاقه

الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر اما التوحيد فيما عداه فله غير

امكنة أخرى ولذا لم يلتفت أيضا الى جملة على الوحدة في صفة الاحداث رد اعلى من اعتقد كون العبادة خالصة لا فعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالفا لمسلم الكون والتمسك (قوله والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمايز) سمي به لانه مبني على فرض التمايز اولا لا يستلزم تمايز لاهين عن الألوهية ولا يخفى ان ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على أكثر من واحد الا ان يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع (قوله المشار الى بقوله تعالى) أراد ان المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمايز المشار اليه بفعل الاشارة اليه أيضا مشهورا ووجه الاشارة ما اشار اليه بقوله لا يقال الملازمة قطعية اشوبه باسناده الى المشهور على انه غير مرضي لانه يتجه عليه ما وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظم لا يطابقه وقوله واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناع توجيه للاية على خلاف المشهور حفظ الظاهر النظم ولا يخالفه بين جمل الاية اشارة الى البرهان وبين جعل احد اقناعية وقوله وتقريره أي تبرير البرهان المشار اليه ولا يرد ان الملازمة حيث ذكروا قطعية لما عرفت

فيه إشارة إلى دفع توهم الاستدراك بناء على أن الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون  
 الا واحدا وحاصل الدفع أن المراد بالوحدة في صفة وجوب الوجوب لا في الذات وهذا  
 التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله أحد فامل

غير صحيح ضرورة أنه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجدد ما على ما هو رأي الأصحاب  
 ولا شك أن الجزئيات المتجددة لا تنتهي إلى حد إذ نعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم  
 التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين أي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء إلى  
 حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد أن علمه تعالى غير متناه بمعنى أنه لا  
 ينتهي إلى حد لا يتصور رفوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الأعداد ونعيم الجنان  
 (قوله فيه إشارة الخ) يعني في عبارة الوحدة في وجوب الوجود أشار إلى دفع استدراك  
 توهم من ظاهر عبارة المصنف وهو أن الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري  
 إذا الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الثن فانها  
 لا تكون الا نظرية وبما حررنا دفع ما قاله الفاضل المحشي من أن توهم الاستدراك جار  
 في الصفات الاتية له تعالى أيضا من الحى العليم السميع الذى لان هذه الصفات  
 كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة إلى ذكرها لان الصفات الاتية وان  
 كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لم يكن الاستدراك ضرورة ثبوتها فلا بد من ذكرها  
 وجعلها من مسائل الثن بخلاف ما نحن فيه (قوله حاصل الدفع أن المراد الخ) يعني  
 حاصل الدفع أن الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون  
 صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفته أعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو  
 جزئي حقيقي هذا تقرير ظاهر عبارة المحشي وأنت خير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة  
 آنفا نعم أي إذا كان المراد باللفظة الله في قوله والحديث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي  
 وأما إذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما بينه الشارح في تنزيهه يكون وصفه  
 بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالله المذكر ومن دفع تلك الإرادة لا بإرادة الوحدة  
 في صفة الواجب إذ يقال حيثما ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة  
 له ضروري بابل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج إلى الدليل فلا وجه أن  
 يقال فيه إشارة إلى أن التوحيد هو اعتقاد عدم الشريك في وجوب الوجود على ما قال  
 في شرح المقاصد من أن التوحيد عبارة عن اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها  
 وأراد بالألوهية وجوب الوجود وخواصها الأمور المقررة عليه من كونه خالفا  
 للأجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة (قوله وهذا التوهم مع دفعه الخ) قيل هذا على  
 تقدير أن يكون ضمير هو للسان والله مبتدأ وأحد خبره فيثبتر أن الله علم للجزئي



أو أمكن إلهان لا يمكن بينهما تنافح بان يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه أو بان يريد أحدهما حركة زيد

(قوله لو أمكن إلهان) أي صانع قادران على الكمال بالفعل أو بالقوة فلا يرد احتمال أن يكون أحدهما واجب صانع قادر أو الآخر بخلافه فقوله في تقرير المدعى ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الأعلى ذات واحدة محل تأمل إلا أن يقال مراده الواجب على وجه التصنع والقدرة التامة

الجنبي فثبتت الوحدة له ضروري فلا فائدة في هذا الحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتديره لا في ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم في تعالى في الأمور المذكورة وأما إذا كان ضميره مبتدأ راجعا إلى الذي سالتهموني والله خبره وأحد بدل منه أو خبرا بعد خبر على ما في الكشاف عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قالت قرئش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا إليه فزلت يعني الذي سالتهموني عن صفة هو والله أحد فلا ينافي التوهم المذكور كما لا يخفى (قوله فلا يرد احتمال أن يكون إلى آخره) يعني إذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود على ما مر ولا يلزم من إمكان الواجبين إمكان التمانع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لا يجوز أن يكون أحدهما صانعا قادرا كاملا والآخر بخلافه بان يكون معطلا أو موجبا أو ناقصا وحينئذ لا يمكن التمانع بينهما أما على تقدير كون أحدهما معطلا أو ناقصا فظاهر وأما على تقدير كونه موجبا فلا نه يجوز أن يكون الآخر صادرة عنه بطريق الإيجاب هي الآخر الصادرة عن الآخر بتوسط الاختيار والتمسدة فان قيل يجوز استناد التقيضين في وقتين إلى التادر ولا يجوز إلى الموجب لأن مقتضى الذات لا يكون إلا أحدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز أن يكون اختيار الواجب المختار شرط إيجاد بالاعتضاء فكل ما يختاره المختار يكون مقتضى ذات الموجب بالإيجاب (قوله فقوله في تقرير المدعى الخ) أي إذا كان المراد بالالهين في الدليل الصانعين التادرين على الكمال فقوله لا يمكن أن يصدق الخ محل تأمل لأنه بدل على أن المدعى نفى تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفى تعدد الصانع التادر على الكمال الذي هو أخص من الواجب مطلقا (قوله إلا أن يقال الخ) أي إلا أن يخص المدعى أيضا ويقال إن المراد بقوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب

حركة زيد والآخر سكونه أو بان يريد أحدهما حركة زيد ويريد الآخر عدم ارادته وقوله لأن كلا منهما أمر ممكن في نفسه أما ان يراد به إمكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأي المتكلمين من أن السكون ضد الحركة وأما ان يراد به إمكان الوجود لنفسه فيصح مطلقا وإن كان السكون أمرا عديميا وقوله إذا لا تضاد بين الإرادتين يريد به بين تعلق الإرادتين قائمهما يصحح أن يجتمع ما في مراد وخص التضاد بالثنى لأن التعلق بمفهوم ثبوتى فلو تنافى الثمانان لكانا متضادين فن قال أي لاندفع بين تعلقهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحى لأن الضدين يجوز أن يحصلوا في محلين فلا حاجة إلى نفيه وأيضا

أو يقال الممثل وكذا الإيجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا أن  
الواجب موجب في صفاته والفرق بين إيجاب الصفة وإيجاب غيرها مشكل وههنا  
بمجان الأول النقض بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى بأعدام ما أوجبه ذاته من صفاته فاما  
أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وأنه محال أولا يحصل أحدهما فيلزم العجز أو  
تخلف المملول عن علته التامة هذا خلف

الوجود الخ الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فينبغي أن يكون الدليل مطابقا  
للمدعى (قوله أو يقال الخ) أي أولا يخصص المدعى بل يترك على حاله ويبين استلزام  
الدليل له بان التعطيل والإيجاب وتقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلا  
يكون الموجب والمعطى ناقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون إلا صانعا قادرا على  
الكمال فلو أمكن واجبا أن لا يمكن صانعا أن قادران على الكمال فامكن التمايز بينهما  
(قوله لكن يرد على هذا الخ) أي لكن يرد على هذا البيان أنه لو كان الإيجاب نقصا فلم  
قام بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الإيجاب قيل ذاته تعالى ليست فاعلة  
لصفاته حتى يلزم أن يكون تعالى موجبا بالنسبة إليها أو مختارا إذ علة الافتقار عندهم هو  
الحدوث وصفاته ليست بمحدثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى أنه ليس بشيء لأنه إذا  
لم يكن مستندا إلى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته إذ كل موجود لا يخلو من أن يكون  
وجوده من ذاته أو من غيره فإذا انتفى الثاني تعين الأول ويلزم الوجوب ولذا قال في  
شرح المقاصد استناد الصفات عندهم من حيثها ليس إلا بطريق الإيجاب وقولهم علة  
لاحتياج هو الحدوث ينبغي أن يختص بماعاد الصفات وسيجيء في مباحث الصفات  
كلام يليق بهذا المقام (قوله والفرق بين الخ) يعني أن بيان الفرق بين إيجاب الصفات  
وبين إيجاب ماعادها بان الأول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح لأن  
صفات الواجب كمالات له وخلوعها نقص بخلاف غيرها ولا شك أن إيجاب الكامل  
الكمالات لا يكون نقصا بخلاف إيجاب غير الكمالات أقول إفاضة الوجود على  
الممكنات خير وكمال فيلزم أن يكون بطريق الإيجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضي  
أن يكون الواجب قبل كل شيء وهو بعده مما لا يعتد به في المتامات الیقينية على أن كون  
الخلوع عن الصفات نقصا في ذاته تعالى ممنوع لا بدله من دليل (قوله ههنا بمجان الأول  
النقض الخ) أي في هذا الدليل بمجان الأول النقض الإجمالي بان يقال إن دليلكم بجميع  
مقدماته باطل لأنه جار في هذه المسألة مع تخلف المدلول عنه أولا أنه يستلزم المحال  
أعني عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو أمكن الواجب المختار لا يمكن تعلق ارادته



الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شيء مما لا تحيل عدمه والجواب اننا نعرض التعلقين معا وهو لا يمكن في صورة النقض ولا يتم الحل أيضا اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف

باعدام ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب أعني صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى فلا يخلو اما أن يحصل كل من مقتضى الذات أعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة أعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال أولا يحصل أحدهما فلا يخلو اما أن يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية أولا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل أجاب بعض الفضلاء باننا اخترنا انه لا يحصل مقتضى الارادة فنقولكم يلزم العجز قلنا لا نسلم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز والامتناع جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي الالوهية بل المنافي لها العجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه (قوله والثاني الحل الخ) أي البحث الثاني النقض التفصيلي أعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لا نسلم انه لو حصل مراد أحدهما دون الآخر يلزم عجزا لا آخر لان عدم القدرة على الامتناع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة ألا ترى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود آخر كنه مثلا تحيل عدمه وتجعله ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا أجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه هو العجز المنافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتعجز الغير اياديه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا أن يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القسوم تأمل (قوله والجواب الخ) هذا جواب بتلخيص الدلائل بحيث لا يجري في مادة النقض ولا يرد عليه المعنى أي اننا نعرض تعلق ارادتي الالهين معا ونقول ان المراد انه لو أمكن الاله ان لا يمكن التمانع بان يريد أحدهما حركة زيدا في زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك انه لا يجري في صورة النقض لان ما تقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم على ما تقتضيه بتوسط الارادة (قوله ولا يتم الحل المذكور أيضا) لان كل واحد من تعلق الارادتين حينئذ

(قوله والا فلزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شق التردد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لمعجز كل منهما لان ارادة شئ تستلزم عدم ارادة ضده فيحقق مراد كل بنى مراد الا آخر أعني عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ماسياتى مما يقال وان التخصيل ليس كالا جمال واعلم ان المعجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى في العرف عجزا والمعجز عن الممكن لا يقتضا عتعلق ارادة الله بذلك الممكن نقصان لان الكمال أن يتحقق مراده يغلبته على الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير اما بنفيه أو نفي ارادته وبهذا اندفع منع لزوم المعجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقيق ارادة غيره عدمه ليس عجزا ونقصا لانه بارادة الغير عدمه استحالة ٢٢١ مراده فلم يبق مقدورا لان

الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير يسمى عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادته ضده لان ذلك المعجز ليس نقصا بل لا يسمى هذا عجزا وبهذا اندفع أيضا النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضا لذاته والا لكانت حادثة فلو اراد عدمها لكونه ممكنا مقدورا فان تحقق العدم والوجود اجتماع النقيضين وان لم يتحقق واحد منهما

اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان والا فلزم عجز أحدهما وهو

(قوله اذ لا تضاد بين الارادتين) أى لا ندافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بان تضادهما معناه الاصطلاحى لان الضدين يجوز أن يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه وأيضا المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه

يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم أحدهما على الآخر (قوله أى لا ندافع بين تعلقيهما) الخ) يعنى ان المراد بالتضاد المعنى اللغوى وهو المناقاة مطاوعا دون المعنى الاصطلاحى لما سيجىء وان الكلام على حذف المضاف أعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما أمر ممكن في نفسه (قوله ولم يرد بالتضاد المعنى الاصطلاحى الخ) يعنى لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر لان حصول الضدين في المحلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعلقيهما لا خال في صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق أحدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذلك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما (قوله وأيضا المانع الخ) أى وأيضا يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحى ان المانع من الاجتماع في محل واحد

لزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة لان هاتمة مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير لعل ان كون المذكور نقضا غير واضح لان الجارى في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل أحدث شق التردد فيه العجز فقط أو تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحدث شق التردد فيه العجز فقط ثم أنه يمكن اقامة برهان التامع باجماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت بارادتهما ما يلزم اجتماع عتلتين مستقتتين على معلول واحد وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الآخر ثم اعلم ان الاله الى الجميع ما سواه لو لم يكن واجبان والافهواله للممكنات واستحقاق الالهية للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأبى الممكن عليه واما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصا في أن يكون الاله للممكنات فتوجب الواجب مما لا يوجب امر قطعى انما يوجبه اعتبار المخلق والاولى وخبر الخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى أعلم ونسالة الطريق الاقوم



(قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج  
ينافي الالهية وفيه بحث لان المناق في لها احتياجه في الوجود والصفات الذاتية وامام مطلقا فلا ( قوله بالتعدد  
مستلزم لا مكان التامع المستلزم للمحال ) قوله المستلزم للمحال اما صفة التامع أو الامكان فيكون محالا أو رد  
عليه ان عدم العلول الاول ٢٢٢ لا واجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل أمر ممكن

امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لا مكان التامع  
المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان أحدهما ان لم يقدر على مخالفة  
الاخر لزم عجزه وان قدر لزم عجزه الا خروجهما كذا يندفع ما يقال أنه يجوز ان يتفقا من  
غير تمنع أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لا استلزامها للمحال أو ان يمنع اجتماع  
الارادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قول الله تعالى لو كان فيهما  
آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية

( قوله اماراة الحدوث والامكان ) أي دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل  
عليه تعالى بالاجماع القطعي

لا ينحصر في التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملازمة والايجاب والسلب  
أيضا مانع من الاجتماع ففي التضاد بين تعلق الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما  
قال بعض الافاضل خص التضاد بالتلف لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف  
لكا ماتضادين وفيه أنه لو كان المتني بين التعلقين التضاد الاصطلاحي لكان المثبت  
بين المرادين أعني الحركة والسكون إياه أيضا وليس كذلك كما لا يخفى ( قوله أي  
دليلهما الخ ) يعني ليس المراد بالامارة الدليل الظني حتى يرد بان الظني لا يفيد في المطالب  
اليقينية خصوصا في اثبات التوحيد ( قوله اذ يلزم العجز الخ ) أي يلزم العجز أي  
الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا  
سواء كان في الوجود أو في الابد أو في شيء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب  
تعالى فان الاجتماع منتهى على ان وجوب الوجود معبدن كل كمال ومبعدم عن كل  
نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات الواجب الوجود لا يكون العاجز  
واجبا فيكون حادثا وممكنا وبما قرره المحقق اندفع ما قيل من ان اللازم الاحتياج في  
الابداد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو  
غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع وانما نسلم ان

ويدفعه ان عدم  
العلول نظر الى ذات  
العلول لا يستلزم عدم  
الواجب بل يستلزمه  
اعتبار ان وجوده  
مقتضى الواجب  
ودعوى أن المستلزم  
للمحال محال معناها  
ان المستلزم في ذاته  
للمحال محال ( قوله  
واعلم ان قوله تعالى )  
هذه اشارة الى أن  
جعل الآية اشارة  
الى برهان التامع غير  
مرضى وهذا ما أخذه  
من الكشف حيث  
قال وفيه دلالة على  
أمرين أحدهما  
وجوب أن لا يكون  
مدبرهما الا واحدا  
والثاني أن لا يكون  
ذلك الواحد الاياه  
وحده لقوله الا الله  
فان قلت وجب

الأمر ان قلت لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر الاحتياج  
والاختلاف واماطريقة التامع قلتمت كلمين فيها تجادل وطرا هذا كلامه وللاية احتمال آخر ان يكون  
صوابا والمهدى به مبدىا مثابا وهوانها البيان فساد الشركة وصلاح التوحيد بان لو كان في السموات والارض  
آلهة كما في الارض لفسدت السماء والارض بشؤم الشركة وانما بقي السموات والارض بركة خلوا السموات

من الشبهة ( قوله والملازمة عادية ) \* فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذي كان أمس فلم  
 جعلت الحجة اقناعية \* قلت العاديات شديدة اليقين في الشاهد اما في الغائب فاقادته بقياسه على الشاهد فلهذا  
 طرق الاحتمال المتنافي لليقين على ان العادة اذا كانت أغلبية لا تفيد اليقين انما تفيد اذا كانت دائمية ( قوله  
 لعلا بعضهم على بعض ) في سورة المؤمن وما كان معه من اله اذا ذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على  
 مض سبحانه الله عما يصفون قال الكشاف لذهب كل اله بما خلق لا تفرد كل واحد من الالهة بخلق  
 الذي خلقه واستبد به ولأيت ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك الاخرين ولعلب بعضهم بعضا كما ترون  
 حال ملوك الدنيا مما لهم متميزة وهم متغالبون وحين لم يروا آثار التمايز ٢٢٣ في الممالك والتغالب  
 فاعلموا أنه الله واحد

والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطايات فان العادة جارية بوجود التامع والتغالب  
 عند تعدد الحاكم على ما أشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان أريد به  
 الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزم لجواز  
 الاتفاق على هذا النظام المشاهد وان أريد امكن الفساد فلا دليل على انتفائه بل  
 النصوص شاهدة بطلان السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة

\* ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول المعزلة بعجز الله تعالى لقولهم  
 بان طاعة الناسق مرادة ولا تحصل \* قلت العجز تخلف المراد عن المشيئة القطعية التي  
 يسمونها مشيئة قهر والهاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها وأما المشيئة التفويضية فلا  
 عجز في التخلف عنها مثل ان تقول لعبدك أريد منك كذا ولا أجبرك

الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب محتاج في إيجابه الى امكان المعلوم تأمل ولا يخفى  
 عليك ان قول الشارح وهو من اشارة الحدوث الخ يدل على ان للدعي اثبات عدم تعدد  
 الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع  
 وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفسير قوله ولو امكن الهان بقوله أي صانعا  
 قادران على الكمال ليس بشيء ( قوله ان قلت الخ ) حاصله أنا لا نسلم ان عدم حصول  
 مراد أحدهما يستلزم عجزه والالزم ان يقول المعزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بان الله  
 تعالى أراد طاعة الناسق وإيمان الكافر ومع ذلك لا يحصل ( قوله قلت العجز تخلف

في الحجة الاقناعية لكن لاحتمال شق ثالث مشارك لهذا التقى في وجه البطلان فلذا لم يتعرض له ( قوله  
 وان أريد امكن الفساد الخ ) يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة أحدهما الحفظ عنه والا لعجز مريد الفساد  
 فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان الفساد مع الصلاح لا مكان ارادة أحدهما الصلاح والا لآخر الفساد مع  
 أنه يجب تحقق مرادهما والالم يكونا الهين وقوله فلا دليل على انتفائه منع لبطلان التالي \* فان قلت المنع طلب  
 الدليل لانه \* قلت المتام مقام المنع في الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله بل النصوص شاهدة الترقى عن المبالغة  
 في قوة المنع بنى الدليل الى المبالغة فيها بهيما الشواهد على ثبوت الامكان وكفى دليل على امكان الفساد  
 امكانهما

يدعه ملكوت كل  
 شيء ( قوله والا  
 فان أريد الفساد  
 بالفعل أي خروجهما  
 عن هذا النظام  
 المشاهد ) أي وان لم  
 تكن الحجة اقناعية  
 فلا نيم لانه ان أريد  
 الخ وفسر الفساد  
 بالفعل بالخروج عن  
 النظام المشاهد دون  
 عدم الطاري لان  
 التامع والتغالب في  
 العادة لا يفضي الى  
 الانعدام بالكلية  
 بل يفضي الى  
 الاختلاف فهو المراد



( قوله لا يقال الملازمة قطعية ) يمكن له تقرير ان أحدهما أنه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تنافع في الصنع فلا يتحقق مصنع ودفعه حينئذ بان إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وقوع المصنوع وتوافقيهما وتانيهما أنه لو فرض صانعان لا يمكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع وحينئذ دفعه بتنع لزوم عجزهما بل يجوز أن يكون العاجز أحدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعى وهو وحده الصانع لكن الشأن في حجة حمل القرآن عليه لأنه أعلى من أن يشمل على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم ٢٢٤ يكن المنع مضرا ( قوله على أنه يرد منع الملازمة ) حاصل العلاقة ان هذا

لا يقال ان الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى أنه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تنافع في الأفعال فلم يكن أحدهما صانعاً فلم يوجد مصنع \* لا نقول إمكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على أنه يرد منع الملازمة ان أريد عدم التكون بالفعل

( قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع ) جواز ان يوجد أحدهما ابتداء وهذا الجواب مبنى على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل

(الخ) حاصله ان المعترضة انما يقالوا بمجزة تعالى لان الارادة عندهم قسبان ارادة قسم لا يجوز التخلف عنها وارادة تنويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة التماسق وإيمان الكافر هي التتويضية دون التفسيرية فلا اشكال (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع الخ) يعني ان إمكان التمانع لكونه محالاً انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالاً لا ان لا يوجد مصنع بالفعل جواز ان يوجد بارادة أحدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التفسير ضمير قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى إمكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعاً الى عدم تعدد الصانع فلمعنى ان إمكان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحداً منهما صانعاً بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع وما آل الجواب على كلا التفسيرين واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى تأمل فانه دقيق (قوله وهذا الجواب مبنى الخ) معنى ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت أنه لا نسلم ان إمكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان إمكان التمانع لا يستلزم

التقرير بعدم ما ذكر من ابطال كون الآية حجة قطعية في غاية السقوط لأنه مع شتمائه على صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ما ذكر بعينه فلا يرد ان ما سبق على العلاقة منع الملازمة فلا معنى لا يراد بعينه في العلاقة ولا محتاج الى أن يجب عنه بان السابق جواب مبنى على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلاقة جواب مبنى على جملة على أى معنى شئت وبتجه

أيضاً انه اذا استلزم إمكان التمانع عدم كون أحدهما صانعاً فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون أحدهما صانعاً الى عدم مصنع مع عدم التوسل به الى انتفاء التعدد وانما كانت تمام معنى من إمكان اختيار إمكان الفساد أن تدفع العلاقة باختيار الشق الثاني قيل يمكن مع حمل التمسك على عدم التكون ان يقال الملازمة قطعية لأنه لو تعددوا واجب لم يكن العام والخاص من التمانع المستلزم لمحال لان إمكان التمانع لا يلزم مجموع الأمرين من التعدد وإمكان شيء من الأشياء قد افترض التعدد يلزم ان لا يكون شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع وفيه نظر لان انتفاء إمكان العام لا يستلزم عدمه

وقوعه

فمضى قوله على انه لا يمكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفصل وتمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر فقدر قال في شرح المتناضدان أريد بالفساد عدم التكون فتقر به ان يقال لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الثاني فلا متنازع تواردا العلتين المستقلتين وأما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح ويرد عليه ان التردد اما على تقدير التمانع الفرضي فحينئذ يرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا

جواز كونه واجبا

وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوع التمانع (قوله فمضى قوله الخ) أي اذا عرفت ان هذا الجواب مبني على الظاهر فاعلم ان معنى العسلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان أردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بانفعل فتمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه وان أردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسالمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا نسلم بطلان اللازم بل لا بد له من دليل (قوله فتدبر) أي تدبر فيما قلنا من تحرير العسلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ما قيل ان ما سبق على العسلاوة منع الملازمة فلا معنى لا يراده بعينه في العسلاوة (قوله لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض) أي لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر (قوله واما الثالث فلانه ترجيح الخ) لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكنة فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز أن يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بالمرجح (قوله ويرد عليه ان التردد الخ) يعني ان التردد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما اما على تقدير التمانع المفروض بأن يكون تحرير الدليل هكذا أو أمكن الهان لم تتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما في الابدان ان يرد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتهما لان ارادتهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تنف به أو بكل منهما فيلزم التوارد أو باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح حينئذ يرد عليه منع الملازمة بان لا نسلم انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الابدان عقلا حتى يلزم المحال المذكور بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما



واما على الاطلاق فينشد يمكن اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعادها بحسب  
 الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العبد عند الاستاذ وكذا  
 يمكن اختيار الثالث بان يراد أحدهما الوجود بقدرة الاخر أو يفوض بإرادته تكون بين  
 الامور الى الآخر ولا استحالة فيه والتحقيق في هذا المقام أنه ان حمل الآية الكريمة  
 على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع  
 المؤثر في السماء والارض حيث قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اذ ليس  
 المراد التمكن فيهما فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتاثيرهما اما على  
 سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما  
 صانعا لانه جزء علة أو علة تامة فينعدم العلم أي لا يوجد هذا المحسوس كلا أو بعضا

أو يفوض أحدهما الى الآخر وانما قال عن الاول ان تعددا فيمكن المستقلين يستلزم  
 وقوع المانع في الحكم عادة على ما في الشرح ( قوله واما على الاطلاق ) يعني ان  
 التردد المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار المانع على ما هو الظاهر  
 القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فينشد نختار الشق الاول وهو ان تكونهما واقع  
 بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقسوه  
 بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه أي بان يكون للقدرة الاخرى  
 مدخل فيه وهو لا ينافي كمال القدرة في نفسها وانما المنافي له ان تعلق الارادة بوجود  
 المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم  
 نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة ( قوله كما في افعال العباد  
 عند الاستاذ ) فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى  
 وقدرة العبد وان قدرته تعالى وان كانت كاملة وكافية في حصولها الا ان ارادته تعالى  
 تعلقت بان يكون لقدرة العبد أيضا مدخل فيها ( قوله وكذا يمكن اختيار الثالث )  
 وهو ان يكون الكون باحدهما ولا نسلم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح بل لا يجوز ان  
 يكون المرجح ارادة أحدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر أو تفويض أحدهما بإرادته  
 تكوين جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا في اليجاد  
 لكن اراد أحدهما وجوده فوجد ولم ير دالا آخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك  
 ( قوله والتحقيق في هذا ) أي التحقيق في ان الآية حجة قطعية أو اقناعية انه ان حمل  
 الآية على نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعول أو لا فهي حجة اقناعية لا تنيد  
 القطع فانه سواء أريد بالفساد الخروج عن هذا النظام أو عدم التكون بردمع الملازمة

ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الإطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لا يمكن التمايز المستلزم للمحال لأن إمكان

أن أريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم أن أريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الآية نفى تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فإنه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي أعني التمكن لأن الآلهة منزوعة عن التمكن في مكان فيكون المراد التصرف والتأثير فيهما والمعنى أنه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا أي لم تتكونا فالحق حينئذ أن الملازمة قطعية والآية حجة قطعية إذا تأثر الالهين في تكوّنهما على سبيل التوارد بان يوجد كل منهما على حدة محال لا متنازع التوارد فتأثيرهما في تكوّنهما على سبيل الاجتماع بان يكون تكوّنهما بمجموع قدرتهما أو على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في بعض منهما اله في بعض آخره آخر فتقول لو أمكن الهان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع أو التوزيع لا يمكن التمايز بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تاما القدرة لكن إمكان التمايز محال لا استلزامه المحال فلا يكون أحدهما صانعا وإذا لم يكن أحدهما صانعا يلزم انعدام كلي من السماء والأرض وعدم وجوده أن كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء آلة الكل المستلزم لانعدام علته أو انعدام البعض أن كان على سبيل التوزيع لا انتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم أن يفسد العالم بمعنى أن لا يوجد هذا المحسوس لأن التعدد يستلزم إمكان التمايز المستلزم لأن لا يكون أحدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع أو بعضا على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام الكل إلى آخره أنه على تقدير أن يكون التأثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا الذي يستلزمه إمكان التمايز الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهرا أن ما قاله المحقق المدقق فيه أنه يجوز أن لا يعدم كون أحدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وأن أريد أنه يلزم انعدام الكل أو البعض بالامكان فانتفاء اللازم مما ليس بشئ ومشوّهة قلة التدبير فإن عدم كون أحدهما صانعا لا يلزم لا إمكان التمايز الذي هو لازم لا إمكان التعدد كما لا يخفى والقاضل الجلي لم يحم حول المتصود فوقع فيما وقع واعلم أنه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل هذا نهاية ما يسر لي من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام (قوله ويمكن أن توجه الملازمة الخ) أي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد نفى تعدد



(قوله فان قيل مقتضى كلمة لو) يريد ان نظم الآية ليس استدلالا حتى يستقيم ما سبق من انه مقتضى أو اقناعي فلما بحث السابقة بمعزل عن هذا التحصيل ٢٢٨ وحيتض بمحصل الجواب ان نظم الآية محتمل الاستدلال

ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان \* فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الاول

المانع لازم لمجموع أمرين التعدد وامكان شيء من الاشياء فذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال (قوله ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان الخ) لو أريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لم الامر لكنه بعيد

الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل أولا وهو أن يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو أمكن تعدد الواجب الذي من شأنه التأثير والايحاد لم يكن العالم ممكنا فضلا عن أن يكون موجودا لان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والآي وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لا يمكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدور بينهما أعني امكان المصنوع لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الأمرين أعني التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم أن لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى يلزم امكان التمانع الذي هو محال وبما حررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع أجزائه حادثا اذا الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك أنه يمكن حمل ما نقله المحشي من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم تتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون التردد على تقدير التمانع الفرضي وهذا ظاهر عند المتأمل (قوله لو أريد باللازم الخ) نقل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لا يمكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن أن لا يوجد المصنوع مع وجود علة التامة وهي ارادة كل منهما الامتناع أن يوجد بهما أو بكل منهما أو باحدهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه (قوله لا امتناع الخ) دليل لقوله فامكن أن لا يوجد المصنوع ووجه البعدان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف يقيد بالامكان ثم يقيد به مع وجود العلة التامة (قوله لم الامر الخ) يعني لم أمر

وبناء ما سبق عليه وبهذا عرفت انه يمكن حل الآية على ما يقتضيه عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل بمحصل السؤال ان الآية لا تدل لا على انتفاء الالهي في الازمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد في الجواب ان الانتفاء في الماضي يثبت الانتفاء مطلقا اذا الحادث لا يصلح إليه ولا يخفى عليك انه انحصراف عن سواء السبيل فتثبت ولا تتبع الا الدليل وقوله فلا يفيد الا الدلالة على ان الخ الاولى فلا يفيد الا ان وقوله نعم بحسب أصل التامة لكن قد تستعمل حيث قال الاصل بكلمة قد يدل

على انه أراد بالاصل الكثير الراجح فجعل استعماله في الاستدلال أيضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي ورده المحقق الشريف بان القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال أيضا من اللغة الا أن الاشيع هو الاول

الدليل

(قوله هذا تصريح بماعلم التزاما) لم يرد الا التزام الميزاني حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكتة له الا ان يقال تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذا تضمنيات لا وثوق علمها ويحتمل أن يكون الوصف به رد الظن الترادفي اذ لو كان مراد فالواجب لكان ذكره تكرارا محضاً ويمكن أن يقال كفى فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك يتفعل في كثير مما يوقعك في ظن الاعادة دون الاقادة وكأنه أراد بقوله هذا تصريح بماعلم التزاما التنبيه على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب من اقامة البرهان على القدم ولا يذهب عليك انه اذا جعل القديم خبراً بعد خبر كما عرفت انه مرجح وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحاً بما علم ضمناً (قوله اذا الواجب لا يكون الا قديماً) دليل على دعوى المتن ٢٢٩ وليس متعلقاً بقوله تصريح

بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا للروم في نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر بجميع صفات الكمال نعم ظهر دليل آخر على انه القديم وهو ان الذات لا يكون الا قديماً وثبوت وحدته أيضاً تدل على قدمه والا لكان له صانع فلا يكون ضائع العالم

فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد \* قلنا نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديماً لكان غير متغير والا ية من هذا القبيل وقد يشبهه على بعض الاذهان أحد الاستعماءين بالاخر فيقع الخط (القديم) هذا تصريح بماعلم التزاما اذا الواجب لا يكون الا قديماً أي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثاً مسبوقاً بالعدم لكان وجوده من غير ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان

(قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ) أي فيلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين مقررين لكن بعامل اثنائي بالاول بحسب الماضي والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني (قوله من غير دلالة على تعيين زمان)

الدليل وكونه حجة قطعية لتحقيق الملازمة وانتفاء اللازم قطعاً أما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكن التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة وأما انتفاء اللازم فاما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود العلة التامة مستلزم والام بكن العلة التامة تامة (قوله فيلزم ان يكون الخ) اذا كان كلمة لولا تنفيد الا للدلالة على ان انتفاء الثاني لا انتفاء الاول في الزمان الماضي يلزم ان يكون كلا الانتفاءين الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد أمرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما

واحد افتأمل وقوله اذ لو كان أي الواجب حادثاً مسبوقاً بالعدم لكان وجوده حادثاً عن غير ضرورة يريده والتالي باطل والام يمكن محذوفاً لجميع ما سواه ويمكن ان يقال لو كان حادثاً لافلأفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديماً لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن المساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرجهم من عدم الاستقامة لكن فيما ذكره من قول التبصرة قد لا عليه من أن الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة بكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوماً مغايراً الآخر نظر الجواز ان يكون صاحب التبصرة ممن ظن



الترادف بين المتساويين (قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق) أي النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم  
أعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة انما المستحيل تعدد الذوات القديمة ولا تعدد  
القدماء مطلقا وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علته الحاجة عند  
المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى ٢٣٠ قول تعدد الذوات القديمة الا أن ينزل من القول بان الحوج

هو الحدوث الى  
القول بان الحوج هو  
الامكان وقوله وانما  
المستحيل تعدد  
الذوات القديمة  
الاولى انما المستحيل  
وجود الذوات  
القديمة أو انما  
المستحيل تعدد الذوات  
القديم فافهم (قوله  
تصریح بان واجب  
الوجود لذاته هو الله  
تعالى وصفاته) أقول  
منشؤا ما للتلبس  
خوفا من القول بإمكان  
الصفات الموجب  
لحدوثها بناء على  
أصلهم من أن كل  
ممکن حادث واما  
الالتباس اما تحرير  
الاول فبان يقال لما  
كان الواجب لذاته  
يعني الواجب

لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق  
فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا  
يصدق عليها ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات  
القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير رحمه الله ومن تبعه  
تصریح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته

ولو سلم الدلالة على تعيين الماضي لنم المقصود أيضا لان الحادث لا يكون إلهيا (قوله  
لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين) لان قدماء المتكلمين يريدون بالترادف  
التساوي قال في البصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم  
وبالعكس ثم بين لكل منهم ما مفهوما على حدة (قوله تصریح بان واجب الوجود لذاته  
هو الله تعالى وصفاته)

تعليل الثاني بالاول كما ان تولد لوجئتي لا كرمك يدل على ان كلا الامرين معلوم  
الا انتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من  
الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية  
والحالية والمستقبلية بدليل تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع والاثبات لا تفيد فلا  
تكون استدلالا (قوله ولو سلم الدلالة الخ) يعني ولو سلم دلالة الآية على ان انتفاء التعدد  
في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لنم المقصود أعني اثبات وحدة الصانع مطلقا  
بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون  
ما جاء به التعدد في الحال أو الاستقبال حادثا واحدا لا يكون الها فلا يكون  
ما جاء به التعدد الها فيكون الصانع واحدا (قوله قدماء المتكلمين الخ) يعني ان ما وقع في  
كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوي  
في الصدق دون ماهو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يردون

بحقيقته بان تكون ضرورة

بالترادف

وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بوصوفه بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده  
واستقلاله به وضع أحدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل أنه هل الصفات واجبة  
لذواتها لم يكن للفتائل بان يجب عنه بنعم ويظهر أمر التلبس وأما تحرير الثاني فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب  
وجوده جعل وجوده واجبا توهم ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا وافرقت بينهما بان اقتضاء الواجب

استدلو ا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا لعدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى تخصيص فيكون محدثا اذ لا معنى بالمحدث لا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى

رد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجيى بـ ( قوله اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق الخ )

ترادف التساوى في الصدق حيث ذكر الشيخ أبو المعين ان الايمان والاسلام من لسان المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة ما قيل من انه محتمل أن يكون لكل منهما أولا حدهما معنيان أحدهما مشترك بينهما الآخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتايد س على ما ينبغي فيجسد احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشر بكونهما في الانفاظ المشتركة ( قوله يرد على ظاهره الخ ) أى يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا صريح من أن وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شيء كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها ( قوله سيجيى تاويله ) أى تاويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها با واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضاها من غير تياج الى أمر وما آله الى انه تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث لاشك ان الوجوب الذاتي بهذا المعنى أعني عدم الاحتياج الى الغير لا يتا في احتياجها بموصوفها فينبذ لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان في كون الشيء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده أصلا لا بمعنى عدم احتياج الى شيء أصلا فتكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه انت خبير بان هذا التاويل مع عدم تماميته في نفسه لتوقعه على القول بان الاحتياج في صفاته و بان قوله علم الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما هو في الصفات و بان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالتصديق اختيار وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة لانه لا ضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب وكما ان حمل الله عليه يجعله واجبا لذاته كذلك الصفات علمها يجعلها واجبة لذواتها لا تفاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور فان لكان جائزا لعدم في نفسه صريح في أن المراد أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته

موجود غيره ( قوله واستدلو ا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته ) في الكلام المجازي استدلو ا على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته واستدلو ا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته الخ ( قوله ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية ) لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب أمر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه أمر موجود حتى أوقعهم في القول بعدم بقاء الاعراض \* فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات أيضا ولا يخص بوجودها فلم يخص \* قلت زعم المعترض أنها لو لم تكن واجبة

انت محدثة فور ودالا اعتراض يخص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعترض لو لم يبطل قدم الصفات



## فاجابوا بان كل صفة فهي

هذا يدل على ان وجود الصفة التمدية لا يتعلق بايجاد شيء وهذه جهالة بينة وان قالوا

بمعنى ان ذاته وحقيقته يقتضي الوجود من غير احتياج الى شيء أصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجود بهذا المعنى ( قوله هذا يدل على ان وجود الصفة الخ ) يعني ان قولهم ان الحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر يدل على ان الصفات التمدية لا تتعلق وجودها بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بداعة العمل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجادها والا لزم لكون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد هنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم في الاحتياج الى التخصيص بل مدخلة في الوجود هذا بل اقتضاء الوجود ولا شك ان وجود الصفة يتعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال بحث قوى وهو ان الاحتياج الى اقتضاء التخصيص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذي هو مناف لتقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكرنا من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك بان كل ما سوى الله حادث والمحتاج الى حادث حادث لا يجدى نعمه جواز أن يكون المخصص أمرا عديمًا أزايا قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما تلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم واما اذا كان محمولا على التأويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته أي للذات الواجب لكان محتاجا الى مخصصه يبين مفارق فيكون محدثا فلا نفي بالحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شيء آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا تكون محدثة فلا تلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه أن لا يتعلق وجودها بايجاد شيء أصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والالكان جائزا في نفسه وابطائه عنه ومع ورود الاعتراض السابق عليه يرد عليه اننا لنسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته تعالى لكان محتاجا الى مخصصه يبين مفارق لم لا يجوز ان يكون محتاجا الى أمر ليس غير الذات ولا عينه كان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبا بذاته تعالى تأمل فانه من مطارح الازكياء ( قوله وان قالوا الخ ) يعني وان قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته

أيضا لجرى ان الدليل  
في نفي القسدم أيضا  
( قوله وأجابوا بان كل  
صفة فهي

باقية بقاءه ونفس تلك الصفة) بخلاف العرض فإنه لو بقي لكان باقيا بقاءه هو غيره اذ لو كان البقاء عينه لما انكس عنه وقد انكس عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صفة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعلم فإنه يقتضي زيادة العلم فالتقول بتجويز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق (قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة) أي القول ٢٣٣ بتعدد الواجب لذاته في غاية

الصعوبة فإنه مناف

للتوحيد الذي هو

أصل الايمان

بخلاف القول بإمكان

الصفات لأنه ليس في

تلك الصعوبة لأنه لا

يتنافى الا قولهم بان كل

ممكن فهو حادث وهذا

ليس مما يتوقف عليه

الايمان فلا صعوبة

فيه الا لزوم مخالفتهم

فالا لجاء في دفعه الى

القول بالوجوب

لذاته كالا لجاء من

السحاب الى الميزاب

ومن لم يعرف مقصود

الكلام قال لا وجه

لقوله والقول بإمكان

الصفات الخ في

بيان صعوبة القول

بوجوبها فتدلى في

توجيهه ما شاء ولك أن

تجعل قوله وهذا كلام

في غاية الصعوبة

يعني ان الكلام في

باقية بقاءه ونفس تلك الصفة وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب

لذاته مناف للتوحيد والقول بإمكان الصفات يتنافى قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان

زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا يتنافى الحدوث الذاتي بمعنى

الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم

والحدوث الى الذاتي والزمان وفيه رفض لكثير من النواعد وساتى لهذا زيادة تحقيق

كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات

(قوله باقية بقاءه ونفس تلك الصفة) وأما الاعراض فبأنها غير ذاتها لا تفككا

عنها حال الحدوث لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف

اليه فان أرادوا بكونه نفسا عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على

القديم بالذات وهو مالا يكون محتاجا الى شيء أصلا والصفة القديمة ليست بقديمة

بالذات بل محدثة بالذات لا احتياجها الى موصوفها فتكون داخلية في كون وجودها

متعلقة بما يجاد شيء فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت حينئذ حكمهم بكون الصفات

واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات (قوله وأما الاعراض الخ) يعني وأما ما قالوا

من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاءها غيرها

لا تفككا كما عنها في حال الحدوث فاتها في أول زمان الحدوث موجودة وليست باقية

ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان الثاني لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني

واستمراره على ما سيبيح في الشرح (قوله لكن يرد ان البقاء الخ) يعني يرد على القول بان

بقاء الصفة نفسها انه ان أراد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساد لان

البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والتدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب

المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصفة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعلم يقتضي زيادة العلم

وان أراد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس في الخارج أمرو وراء الصفة

يسمى بالبقاء بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني

صفات تعالي كلام في غاية الصعوبة لأنه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بإمكانها وقوله فان زعموا أنسب بهذا

المعنى وكأنه جراً القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الواجب الذات الواجبة لا باثبات ذات

واجبة وصفات واجبة قياسا على ما قيل في قدم الصفات وقوله وساتى لهذا زيادة تحقيق يعني به ما ذكره في تحقيق

ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها



( قوله الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المرید ) أجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع أنه يتكفل بمعرفتها  
 اثبات مبادئ هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتب به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى  
 فى لسان الشرع وبداهة أنه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الحى مع تاخير الحياة عن العلم والقدرة فى عدد  
 الصفات على طبق اثبات ٢٣٤ الصفات فى كتب الفقه حيث أخرج فيها اثبات الحياة عن انبائهما

لداعى ان الدليل على  
 ثبوتها ثبوت العلم  
 والقدرة لضرورة  
 ان من يكون عالما  
 قادرا يكون حيا لان  
 العلم والقدرة يتوقفان  
 على الحياة ولم يعرف  
 تلك الصفات الست  
 لان تعريف مبادئها  
 فيما بعد يعنى عن  
 تعريفها ولم يعكس  
 مع ان تقدم ذكرها  
 يدعو اليه لان تعريفها  
 لا يغنى عن تعريف  
 مبادئها لان تعريف  
 المشتق لا يفيد معرفة  
 مبدئه اذ حمل المشتق  
 على المشتق لا يوجب  
 اتحاد مبادئها كما  
 يشهد به حمل الكاتب  
 على الضاحك (قوله  
 لان بديهية العقل  
 جازمة) نوقش فى

( الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المرید ) لان دليل بديهية العقل جازمة  
 بان محدث العالم على هذا النمط البدع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال  
 المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على أن أضدادها تقائص  
 يجب تنزيه الله تعالى عنها وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع  
 عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود المصانع وكلامه ونحو  
 ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه

ماسيجى فى التكوين فلم يجوزوا النفسية بهذا المعنى فى الاعراض حتى لا يلزم تجردها  
 (قوله بان محدث العالم على هذا النمط)

فلا شك فى تحته لكن لم يجوزوا نفسية البقاء بهذا المعنى فى الاعراض ولم يقولوا بان  
 الاعراض باقية بقاء هو نفسها بمعنى انها ليست فى الخارج الا الاعراض وأما البقاء  
 فليس أمراً موجوداً فى الخارج زائداً عليها حالاً فيها كحلول السواد فى الجسم بل هو  
 أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان الشائى حتى لا يلزم القول  
 بتجدد الاعراض فى كل زمان الذى هو مصادم لمشاهدة الجسم وكونها منفكة عن  
 البقاء حال الحدوث وحصول الانصاف به بعده انما يفيد الزيادة فى المثل لا فى الوجود  
 الخارجى بان يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر فيه أيضاً فان تجدد  
 الانصاف بصفة لا يقتضى كونها موجودة فى الخارج لجواز تجدد الانصاف بالامور  
 الاعتبارية التى لا تحقق لها فى الخارج كمية البارى تعالى مع الحوادث فانه متصف  
 بها مع عدم كونها موجودة فى الخارج والالزم كونه محمل الحوادث تامل فانه دقيق  
 (قوله على ماسيجى فى التكوين) حيث قال من قال ان التكوين عين المكون أراد  
 أن الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذى يعبر عنه  
 بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتبارى يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول

شهادة العقل لثبوت السمع والبصر الاتقان فى الفعل ويمكن دفعه بان الافعال  
 المتقنة المتعلقة بالبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات يدل على السمع والبصر وقوله  
 على ان أضدادها تقائص انما يتم لو لم يجز خلوا الشئ عن الاضداد ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها  
 (وقوله وأيضاً قد ورد الشرع الخ) لاحكام الدليل المذكور بانه لا يدب بالسمع فلا تحوم حوله نهمة تليس الوهم ولا يرد  
 على جعل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع انه اولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لم يكر الشرع ان يقول هذا  
 وليس

الشرع ليس في حقي لانه ليس من إلهي لا نقول تثبت المعجزة أنه من إلهه وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لا يتجه عليه أنه كثير إما كان ثبوت الشرع بالألهام فلا يتوقف على الكلام لأن ثبوت شرع نبينا عليه الصلاة والسلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن (قوله ليس بعرض) ٢٣٥ لما نه على جواز التصريح بما

( ليس بعرض ) لانه لا يقوم بذاته بل يقتصر الى محل يقومه

يعني ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام الحكم يجعل الحكم ثبوت هذه الصفات البديها فلا يرد ما يقال يحتمل ان محدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابيه بلا قصد لا يدل على العلم ولا غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات

وليس أمرا متحققا مزاير للمفهوم في الخارج ( قوله يعني ان تصور الواجب الخ ) يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع أجزاء ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام الحكم علم ثبوت الصفات المذكورة له بالبدية فان كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحياة فلا يرد ما يقال ان احداثه تعالى العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان محدثه بوسط مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد و ارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على ثبوت الصفات المذكورة ولهذا ثبتوها وقالوا انها عين الذات ( قوله لان ذلك الخ ) متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان أثر الموجب القديم لا يكون حادثا ( قوله ولا يخفى الخ ) يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده

علم ضمنا مرة لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبيه السامع والافتقار علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود وقوله لانه لا يقوم بذاته تقريره والواجب يقوم بذاته دليل من الشكل الثاني ينتج العرض ليس بواجب والمطلوب ان الواجب ليس بعرض فتعكس النتيجة ليحصل المطلوب ولوقيل لان الواجب يقوم بذاته والعرض لا يقوم بذاته لاستغنى عن العكس ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقا بعيدا مع ان هناك طرقا أقصر منها ما ذكره في شرح المواقف ان العرض يحتاج

الى محله والواجب مستغن عن جميع ما عداه ومنها ان العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بتحيز فضلا عن أن يكون تابعا فيه الا أنه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من أقسام الممكن ومنها أن محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون أولى بالحدوث ولا يخفى ان الاولى بنفي العرضية عنه صفاته



لأنها أشبه بالأعراض وكأنه احتيج إلى نفي كونه عرضاً لا بهام إطلاق النور في الشرع عليه تعالى عرضيته وكان الأولى أن يقول وليس بصفة لأن العرض أخص منها إذ لا يقال لصفاته تعالى أعراض (قوله فيكون ممكناً) فيكون من جملة العالم فلم يصلح محدثاً ٢٣٦ للعالم (قوله ولا نه يمنع بقاؤه) تحريراً للدليل الواجب باق والعرض ليس

بأقياً فالواجب ليس

بعرض والدليل على

أن العرض ليس بأقياً

أنه لو كان بأقياً لكان

البقاء قائماً به إذ لا

معنى للأسود بلا

سواد فيلزم قيام المعنى

بالمعنى وهو محال لما

ذكره وقوله وهذا مبني

معناه أن هذا الدليل

مبني على أن الخأما

الملازمة فبنية على

أن بقاء الشيء معنى

زائد على وجوده وأما

بطلان التالي فبني

على أن القيام معناه

التبعية في التحيز كما

صرح به وقسوله

والحق بيان لبطلان

مبني كل من المتقدمين

هكذا حقق ولا تتبع

من زل في هذا المقام

والمراد بكون بقاء

الشيء معنى زائداً

على وجوده أنه زائد

عليه في الوجود لا في

فيكون ممكناً ولا نه يمنع بقاؤه والالكان البقاء معنى قائماً به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لأن قيام العرض بالشيء معناه أن تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيزه بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية في التحيز والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني

ثم إن اعتبار النمط البديع والنظام الحكم له مدخل في بدئية الحكم والافيه يمكن أن يستدل بحدوث العالم على التدرية والاختيار وكل قادر عالم وحى وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن في دلالة الأحداث على وجه الاتقان عليهم ما تأمل (قوله وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) وعلى أن هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو ممنوع أيضاً

من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز أن يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالجردات مثلاً صادر عنه بطريق الإيجاب مختاراً بحدوث العالم بتوسطه (قوله ثم إن اعتبار الخ) يعني أنما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام الحكم لأن له مدخل في بدئية الحكم والافيه يمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لأن أثر الموجب القديم لا يكون حدثاً ولو بثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فإن صدور الفعل بالنقص والاختيار لا يتصور إلا مع العلم وثبوتها على ثبوت الحياة إذ لا معنى للحياة إلا صفة توجب صحة العلم والندرة (قوله وظاهر كلام الشارح الخ) يعني أن ظاهر كلام الشارح يدل على أن تصوره واجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر أيضاً بدئية لكن فيه تأمل إذ لا دلالة للأحداث على وجه الاتقان عليهم ما أذكر في ذلك العلم بالسموعات والبصرات واجيب بأن المراد بالسمع والبصر إدراك السموعات والبصرات إذ المنصود ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى وأما أن مبادئها موجودة متغايرة فذلك مطاب آخر يحجب به هذا في قوله وله صفات أزلية وهي العلم الخ (قوله وعلى أن هذا الخ) ظاهر كلام الحاشي يدل على أن هذا المنع ليس

مجرد المفهوم والافساد كره من الحق لا يفيد نفي الزيادة في

مندرجاً

المفهوم ولا سبيل إلى إنكارها فن قال هذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى أن هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو ممنوع أيضاً لم يزد على الشرح شيئاً (قوله والحق أن البقاء استمرار الوجود الخ)

ال شارح الاصفهاني للطوالع البقاء في الواجب امتناع العدم وفي الحادث مقارنة وجوده لا كثر من زمان  
 واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن  
 وجوده في زمانين هذا فلا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشارح ينتقض بقاء الواجب وانه لا يكفي فيه  
 لوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لا بد من الوجود في الزمان ٢٣٧ الثالث لستم ما ذكره من مقارنة

الوجود لا كثر من

زمان واحد بعد

الزمان الاول الا

أن يقال مراده

بالزمان الاول زمان

الحدوث وهو ليس

زمان الوجود عند

المتكلمين فيمكن

في البقاء الزمان الثاني

للوجود ( قوله وان

القيام هو الاختصاص

الناعت بالمنعوت

كما في أوصاف

الباري تعالى ) يعني

لاتفاوت بين قيام

الصفة وقيام العرض

كما يشهد به بديهية

العقل وقيام الصفة

ليس التسمية في التحيز

بل الاختصاص

الناعت فكذا قيام

العرض وهذا عرفت

ان من قال يعني تفسير

وان القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت كما في أوصاف الباري تعالى وان انتفاء  
 الاجسام في كل آن ومشاهدة بقاءها بتجدد الامثال ليس باعتماد ذلك في الاعراض  
 نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة و بطلان ليس تام اذ ليس هنا شيء  
 هو حركة وآخر هو سرعة أو ببطء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض  
 الحركات سريعة و بالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين  
 مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ( ولا جسم ) لانه متركب  
 ومتحيز وذلك اشارة الحدوث ( ولا جوهر )

( قوله كما في أوصاف الباري تعالى ) يعني ان تفسير القيام بالتسمية في التحيز غير مطرد  
 في أوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام وأوصافه  
 تعالى ليست اعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض ( قوله وانتفاء  
 الاجسام ) هذا راجع الى دليلهم وحاصله ان ما ذكره استدلال في مقابلة الضرورة

مندرجا في عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى هنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا  
 المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان بقاء الشيء امر موجود  
 زائد على وجوده وفي قوله والحق ان البقاء الخ اشارة الى كلاما المعنيين اذ كونه عبارة عن  
 عدم الزوال يدل على أنه امر عديم ليس بوجوده وكون حقيقته الوجود بالنسبة الى  
 الزمان الثاني يدل على أنه هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبه الى الزمان الثاني يعبر عنه  
 بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده تصريح بمسألة ضمني كلام الشارح ( قوله يعني ان  
 تفسير القيام الخ ) يعني في قوله كما في صفات الباري اشارة الى تفسير القيام بالتسمية في التحيز  
 غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم  
 جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض ( قوله هذا راجع  
 اجمالى الخ ) يعني أنه يقض اجمالى للدليل الذي أو رده على امتناع بقاء الاعراض

القيام بالتسمية في التحيز غير مطرد في أوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك ما لا يعنيه  
 وقوله نعم تمسكهم يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى تمسك الحكماء وقوله ان  
 الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولان السرعة والبطء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين  
 للحركة لان النصول لا تقبل الاشتداد والضعف ( قوله ولا جسم ) في المواقف ذهب بعض الجهال الى أنه  
 جسم قال كرامة أي موجود وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا في التسمية وما خذه التوقيف ولا توقيف



ههنا والمجسمة هو جسم حقيقة قليل من لحم ودم وقيل هو نور يتلأأ كالسيكة البيضاء (قوله أما عندنا)  
 الخطاب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجري فيه قوله وأما عند الفلاسفة وإن كان على مذهب  
 وهو بعيد فلا يصح قوله أما عندنا وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح مجاز  
 التفصيل بعيد كل البعد على أنه لا يصلح مجازاً لهذا التفصيل لأنه لا تفصيل في نفي ما يطلق عليه الجوهر فإ  
 نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل والدليل الثاني على نفي الجوهرية عندنا أنما يتم لو لم يكن جوهر لا  
 جزء جسم ومع ذلك نفي كونه جزء جسم لا بدله من دليل ويمكن البيان أن المراد بجزء الجسم ما يصلح أن  
 جزء الجسم ولا يصلح أن يكون المبدأ ما يصلح أن يكون جزء جسم والآن تكثير الواجب جداً أو  
 بلا مرجح وما يقال أنه لا يصح ٢٣٨ أن يكون جزءاً لا يتجزأ والآن كان في غاية الحفاة بر

أما عندنا فلا نه اسم للجزء الذي لا يتجزأ وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى من  
 عن ذلك وأما عند الفلاسفة فلا نه اسم للموجود لا في موضوع مجرداً  
 أو متحيزاً لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت  
 كانت لا في موضوع وأما إذا أريد به ما التزم بذاته والموجود لا في موضوع فإ  
 يتبع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم  
 المركب والتحيز وذهبت المجسمة والنصاري إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه بال  
 الذي يجب تزيه الله تعالى عنه \* فإن قيل كيف صح إطلاق الموجود والواجب  
 والتقديم ونحو ذلك مما يرد به الشرع

لأن أحسابنا جعلوا الحكم ببقاء الأجسام ضرورياً وعدم بقاءها ليس بأبعد عند الفلاسفة  
 من عدم بقاء الأعراض فبقاؤها ضرورياً أيضاً (قوله وأرادوا به الماهية الممكنة  
 وتقريره أن دليلكم بجميع مقدماته قد دللنا أنه يستلزم المحال أعني مخالفة الضرورة (قوله  
 لأن أحسابنا جعلوا الخ) نقل عنه محصلاً أنه لما كان بقاء الأجسام ضرورياً مع جو  
 عدم بقاءها عند العقل كان الحكم ببقاء الأعراض أيضاً ضرورياً مع جواز عدم بقاء

يستفاد أحدهما من تفسيرهما بقاء الموجود لا في موضوع مجرداً كان أو  
 متحيزاً والآخر من جعلهم إياه من أقسام الممكن فإن الظاهر من تسميتهم الممكن إلى الجوهر أن لا يكون من قبيل  
 وضع التبدل موضع التبدل ومن تفسيرهم إياه بالماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع فتقوله الممكنة  
 جعلوه الخ استدلال على المعنى الثاني بامرئ فلا يرد أنه لا حاجة إلى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على أن  
 يفيد أن الجوهر اسم لا يزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفي الجوهرية بوجه آخر لأن وجود الواجب عين ذاته  
 عندهم وليس له ماهية ووجود وقوله وأما إذا أريد به ما التزم بذاته فيه إشارة إلى معنيين آخرين للجوهر  
 والجوهر لا يتبع ثبوتهما له تعالى وإلى أن المنع عن وصف الباري بهما من حيث التوقيف  
 وإيهام معنى باطل وإيهام الموافقة مع المجسمة والنصاري لكن لا ينبغي إلا كتمان في التبادر على معنى هو مذهب  
 المتكلمين لا ينبغي أن يقال مع تبادر الفهم إلى المتحيز والمركب والممكن أن يكون قوله والممكن إشارة إلى مذهب

الصفرانما يجب  
 الحفاة لأن آثاره  
 حاضرة في جنب آثار  
 المنقسم أما لو كان  
 الصغير مع صفه  
 مبدأ لجميع العالم  
 لكان في غاية العظم  
 (قوله وأما عند  
 الفلاسفة فلا نه وان  
 جعلوه اسماً للموجود  
 لا في موضوع الخ)  
 يعني أن المنع عند  
 الفلاسفة باعتبار  
 معنى دون معنى آخر  
 فإنه معنيين عندهم

الحكيم (قوله قلنا بالاجماع) أقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الوجود فان قولنا لا إله إلا الله بتقدير لا إله موجود إلا الله (قوله والموجود لا يلزم للواجب) لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلاثة فالاولى والموجود لا يلزم لها الا أن يقال المراد بالواجب مفهومه لا لفظه وإذا كان الوجود لازما لمفهوم الواجب كان لازما لمفهوم الثلاثة ثم ينبغي أن يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله وما يلزم معناه معناه وما يلزم معناه معناه فاعل أو مفعول تأمل تعرف معناه (قوله وفيه نظر) من وجوه الاول الاول منع الترادف للقطع بتغاير المفهومات والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف المساواة فالقديم أعم من الواجب وان سلم التساوي فهما أعم من الله تعالى وان اكتفى بمجرد التصديق حتى يكون الأعم مرادفا للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين أو الواجب ٢٣٩ والقديم والله مترادفات وعدم

قلنا بالاجماع وهو من الأدلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لا يلزم للواجب وإذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلزم معناه وفيه نظر (ولا مصور) أي ذى صورة وشكل مثل صورة انسان أو فرس لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والهايات

فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته عندهم (قوله وفيه نظر)

اذا احتمال عدم البقاء وجود في الاجسام والاعراض ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والاخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى كلامه أقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والتصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فاذا جعل الاصحاب الحكم بقاء الاجسام ضروريا بحكم بهديسة العقل دون الحكم بقاء الاعراض بل جعلوه من أحكام الحس والخس لا يميز بين الامثال كمال التميز كما في المتن (قوله فيلزم ان يكون الخ) أي فلو كان الواجب جوهرًا يلزم ان يكون

الى ما ذكر اذ لا شك ن ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه اليك تكن مع الذات (قوله ولا مصور أي ذى صورة الخ) تفسير المصور بذى صورة يشعر بانه جملة صيغة نسبية كالتامر والابن لا اسم مفعول لكن فيه انها لم تعرف غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال أراد بهذا التفسير التنبيه على انه ليس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لا يتاثر من غير فلا ينفيد نفي الصورة من غير تصوير بل المراد نفي الصورة فاحفظه ولا تغفل عنه في نظائره ومن الجائز ان يجعل صيغ المفعول باقية على طباعها ويستفاد منها عموم النفي بواسطة ان هذه الامور لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فنفي الاعطاء نفي لها مطلقا وقوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها الخ دليل على المطلوب ومحصله ان ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن كغافل قال لا حاجة الى قوله تحصل لها الخ وما اعتذر به من أن الخاصة تكون اضافية وحقيقية فتقوله تحصل لها لا لانه على

جعل الوجود مرادفا لها والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف آخر والرابع منع كون الوجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب والخامس منع كفاية الاذن في الملزوم في اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لا يزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافيا لم يحتج في اطلاق تلك الالفاظ



ان اذنا حقيقيه من قبيل العذر أشد من الجرم بقى انه لا يصح قوله لان ذلك من خواص الاجسام لانها تحصل  
السطح أيضا فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح الا أن يقال الدليل مبنى على مذهب المتكلمين  
النافين للسطوح وتقيام العرض بالعرض (قوله ولا محدود أى ذى حدود نهاية) يمكن حمله على نفى التحديد ونفى  
معرفة كنهه لان التحديد ٢٤٠ لا يكون للبساط (قوله ولا معدود) لا يخفى انه تكرير صريح لقوله

الواحد لان الوحدة  
بني الكثرة وقوله  
أى ذى عدد وكثرة  
الح تفسير لقوله  
لا محدود ولا معدود  
على سبيل التام  
والنشر المرتب (قوله  
ولا متبعض الخ) نفى  
التبعض والتجزى  
والتركيب يؤل الى  
واحد وكان الداعى  
الى نفي التبعض  
والتجزى والتركيب  
ايهام اضافة الشرع  
الوجه واليد والرجل  
واليمين اليه تعالى  
وقد يحمل التبعض  
على الانقسام العلى  
والوهى والتجزى  
على الانقسام بالفعل  
وهذا مراد من قال  
باعتبارى التجزى  
الانحلال الى

(ولا محدود) أى ذى حد ونهاية (ولا معدود) أى ذى عدد وكثرة يعنى ليس محلا  
للكميات المتصلة كالتقادير ولا المتصلة كالأعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا  
متجزى) أى ذى ابعاض وأجزاء (ولا مركب) منها المضاف الى كل ذلك من الاحتياج  
النافى للوجوب فماله أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها مركبا

للقطع بتغاير المفهومات وأيضا لان سلم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه  
كيف لا وقد يكونان موهمين للتخص

ممكنا هذا خلف ويترى ان يرد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات  
زائدة على ماهيتها عند فهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان  
الوجود المطلق زائد فى الواجب أيضا وما هو عينه هو وجوده الخاص (قوله للقطع  
بتغاير المفهومات) فان الله علم للتجزى الحقيقى والواجب معناه ما يكون وجوده من  
ذاته والتعريف ما لا يكون مسبوقا بعدم (قوله وأيضا الخ) أى يرد أيضا لاننا سلم ان  
الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم  
موهمين للتخص ولا يجوز الاكتفاء فى عدم ايها الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال  
عدم اطلاقنا على وجه ايهاه فالتوقف واجب احتياطاً اعظم الخطر فى ذلك  
كما هو مذهب الشيخ الاشعرى ومتابعيه اعلم انه لا كلام فى جواز طلاق اسمائه الاعلام  
الموضوعة له فى اللغات بل انما النزاع فى الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب  
المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز ان  
ينطق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع أولا وكذا  
الحال فى الافعال وقال القاضي أبو بكر كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه  
عليه بالانوقيف اذ لم يكن موهما بالابليق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع نفى ذلك الايها  
من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بالانوقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه

مامنه التركيب بخلاف التبعض

لا بد

ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه البعض كعوض الانسان والتجزى كونه ذا أجزاء ولك ان تقول المراد  
بنفى التبعض نفى اضافة البعض اليه ونفى التجزى نفى اضافة الجزء و بالتركيب نفى اطلاق الكل والمركب فلا  
تكرار أصلا وكما أنه تعالى ليس ذكر كيان الامور ليس متر كإمع أمر فلو قل ولا مركب لكان أفسد وكان الأولى  
تقديم قوله فماله أجزاء الى آخره على قوله لى فى كل ذلك الخ لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها ونفى

تتأهي بعد كونه محدودا ومعدودا مستغنى عنه (قوله أى المجانسة الاشياء) يعنى المراد بالمائة المجانسة بعلaque أن  
 معنى قولنا ما هو من أى جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا عن الجنس بل ما هو لان الجنس هو تمام  
 لاهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الا أن يقال أراد بما هو السؤال بما كما وقع في كتب  
 يزان في تعريف الجنس بقى ان قوله لان معنى قولنا بيان للاقعة قصد المجانسة بالمائة فلا يرتبط به قوله والمجانسة  
 يجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة لانه لبيان في المجانسة ٢٤١ ولا يصح حمل قوله لان معنى

قولنا على بيان في  
 الوصف بالمائة لانه  
 لا حاجة اليه بعد قوله

أى المجانسة قالوا واضح  
 لان المجانسة ولا يرد  
 ان مجانسة الواجب  
 لا تقتضى التمايز  
 بفصول مقومة بل

يكفى التمايز بفصل  
 مقوم لان المعنى ان  
 مجانسة الاشياء  
 توجب تمايزها  
 بفصول مقومة

فيقتضى مجانسة  
 الواجب تمايزه بفصل  
 مقوم وهذا التقرير  
 عرفت ان قوله  
 التمايز عن المجانسات

ليس على ما ينبغي  
 والصحيح تمايز  
 المجانسات بفصول  
 مقومة لان التمايز

وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا (ولامتناء) لان ذلك من صفات المقادير  
 والاعداد (ولا يوصف بالمائة) أى المجانسة للاشياء

ولاشك في صحة اطلاق مثل خالق كل شىء ويلزمه خالق الفردة والخازير مع عدم  
 جواز اطلاق اللازم وقيل الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع أنه يرادف الشافى وليس  
 بشىء لان الطبيب هو العالم بالطب والشافى من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار انحلاله اليها  
 متبعضا ومتجزئا) لكن يعتبر في التجزى كون ما اليه الانحلال مأمنا التركيب بخلاف  
 التبعيض

لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازاً عما يؤم باطلا اعظم الخطر في  
 ذلك فلا يجوز الا كتماناً في عدم ايها الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن  
 الشرع كذا في شرح المواقف (قوله ولا شك في جوازه الخ) وكذا في جواز اطلاق الجواد  
 عليه مع عدم جواز اطلاق السخى الذى يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم  
 جواز اطلاق العارف والفقيه والعامل والتطن لان المعرفة قد يراد بها علم بسببه غفلة  
 والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بساقية الجهل والعقل علم مانع من  
 الاقدام على ما لا ينبغي ما خوذ من العقول وانما يتصور فيمن يدعوه الداعى الى ما لا ينبغي  
 والخطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقه بالجهل (قوله وقيل الطبيب الخ) أى قيل في بيان  
 وجه النظر اننا لانسلم ان الاذن بالشىء اذن بمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع  
 جواز اطلاق الشافى (قوله لكن يعتبر في التجزى الخ) على ما يشعر به لفظ التجزى  
 فان معناه قسمة الشىء الى اجزائه قال بعض المتضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو  
 عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعيض والتجزى فانه بمعنى مطلق  
 الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا أن يكون ذلك معتبرا في التجزى

لا يتعدى بمن بل التميز فلا تهمل التميز

( ١٦ عقائد )

فلاولى ان يحمل قولهم ولا بالمائة على أنه لا يعل عنه بما لانه اما للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزعه عنها  
 نوعية كانت أو جنسية أو عن الماهية المختصة وهي وان قيل فيها في حقه تعالى على مسائل المتكلمين لكن كنهه تعالى  
 غير معلوم لا حد حتى يتأتى السؤال عنه بما والتحمل يكون ما هو سؤالا عن الجنس بقول السكاكى لا يناسب أدب  
 المقام لانه ليس جنسا يستدعى فصلا وأيضا لم يخص السكاكى السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف



أيضا يقال يقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه وإثبات بطلان التركيب العفلي لا يسعد المقام (قوله ولا بالكيفية) في طرح المواقف اتفق العقلاء على أنه لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والالام بطلانها وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونقارها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي وأما اللذة العقلية فتفادها المليون وأثبتها فلاسفة هذا فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب إلا أن يدعى ٢٤٢ أن اللذة أيضا من توابع المزاج والتركيب (قوله ولا يتمكن في مكان)

لأن معنى قولنا ما هو من أي جنس هو والجائسة توجب التمايز عن الجائسات بنصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) أي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن في مكان) لأن يتمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متحقق أو متوهم يسمونه المكان

(قوله لأن معنى قولنا ما هو من أي جنس هو) صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفى عنه تعالى نعم لها ما أن آخر مثل السؤال عن الحقيقة أو وصف ولا يتعلق غرضنا بذلك

والتبعض أيضا على ما فسرهما الشارح لا اعتباره بالانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله إليهما متبعضا ومتجزئا (قوله لأن معنى ما هو الخ) تعادل لقوله أي بجائسة الأشياء يعني أن ما فسرنا المساهية بالجائسة لأن معنى ما هو سؤال عن الجنس فمعنى المساهية المنسوب إلى ما أعني ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بأن له جنسا ولا يقال أنه بجائس لشيء من الأشياء (قوله صرح به السكاكي) يعني صرح السكاكي وغيره بأن ما للسؤال عن الجنس حيث قال في المفتاح وأما ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى أي الأجناس عندك وجوابه أنه إنسان أو فرس أو طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام (قوله وهذا هو المعنى الذي نفى عنه) أي وأنما حمل كلمة ما على معنى أي جنس من الأجناس مع أن لها

أنه ذكر قوله في مكان  
فمع أنه يعني عنه ذكر  
التمكن إذا يتمكن لا  
يكون إلا في مكان  
تصريح بما هو من التفي  
ردا على الجائسة  
النافين عنه كل مكان  
سوى المكان العلوي  
أو نفيا لتوهم حمل  
التمكن على الاقتدار  
فإن نفية كفر (قوله  
لأن يتمكن عبارة  
عن نفوذ بعد في بعد  
آخر متوهم أو متحقق  
يسمونه المكان) قدم  
التوهم لأنه مذهب  
المتكلمين وهو كما يمكن  
جعل صفة للبعد وهو  
الأقرب المشهور

يجوز جعله صفة للنفوذ لأن النفوذ تنقسم إلى الموهوم والحقق كالبعد وقوله يسمونه  
المكان إشارة إلى تفسير المكان في أثناء تفسير التمكن وهما بحثان أحدهما أن التعريف يقتضي أن يكون المتمكن هو  
البعد لأنه النافذ مع أن المتمكن هو ما قام به البعد من الجسم فلا بد من تأويله بأن المراد كون الشيء بحيث يتفد بعده  
في بعد آخر وهو بعيد عن العبارة جدا ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان أقرب إلى التأويل فافهم وثانيهما  
أن التعريف يصدق على ما ليس لتمكن لا محالة لأنه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث يماس  
السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما يتفد فيه مع أنه ليس بتمكن عند المتكلمين والحكماء الجاعلين المكان البعد  
القياس بنفسه ويصدق على نفوذ بعد الجسم بكليته في البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع أنه ليس بتمكن عند غيرهم

على تفوذها بكتبتها في البعد المحقق عند القائلين بوجود الخلاء مع أنه ليس بمتكهن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء  
قائلين بأن المكان هو السطح وتحقق المقام أن التمكن عبارة عن تفوذ بعد في مكان والمكان اما السطح الباطن  
يحاوي الحاس بجميعه لجميع السطح الظاهر للحوي وتفوذ البعد حينئذ يعني مساحة السطحين تمامهما وأما  
لبعد الجرد القائم بنفسه وتفوذ المتكهن فيه باعتبار ملاقة جميع ابعاده لا بعد ذلك البعد الجرد وذلك بالتداخل وأما  
بعد الموهوم والتفوذ فيه هذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل معان ٢٤٣ بحسب معاني المكان فلا يصح

تعريف واحد له يجمع  
جميع المعاني (قوله

والبعد عبارة عن امتداد

قائم بالجسم أو بنفسه

عند القائلين بالخلاء) لا

خلاف في مفهوم البعد

فانه الامتداد عند

الكل اما الخلاف في

وجود الخلاء قالوا واضح

أن يقول والبعد هو

الامتداد وهو يقوم

بالجسم عند الكل

ويقوم بنفسه أيضا

عند القائلين بوجود

الخلاء ومن قال تأويله

أن البعد امتداد له

نوعان عند القائلين

بوجود الخلاء ونوع

واحد عند أرباب

السطح فقد جعل

تعريف البعد بحيث

لا يصدق على شيء

من افراده فتأمل

والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى مره  
عن الامتداد والمقدار لا استلزامه التجزئ \* فان قيل الجوهر الفرد متجزئ ولا بعد فيه  
والا لكان متجزئا \* قلنا المتكهن أخص

لكن يرد أن يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر مثلا  
جنسا فلا يلزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد)

معان أخر أيضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشئ على ما ذكره السيد الشريف  
في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين قال رب السموات  
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل أن يكون فرعون قد سال عما عن  
خصوصية ذاته تعالى كانه قال أي شيء على الاطلاق فتبشع عن حقيقته الخاصة  
ماهي وأجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبها على ان خصوصية تلك الحقيقة  
محمولة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال  
ويسئل عما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفى  
عنه تعالى لا استلزامه التركيب المنافي للوجوب وأما السؤال عن الحقيقة المختصة  
والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متضمن به عند المتكلمين وانما قال  
غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف الواجب  
عندهم بالحقيقة والاوصاف المتاخرتين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود  
المجرد وفسر القاضل الجلي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ونحوه  
انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس اللغوي (قوله  
لكن يرد أن يقال الخ) يعني يرد ان يقال التقريب ليس تمام لان المعتبر في الماهية  
المفصلة بأي جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الامر الشامل لا الجنس

م ان التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لا يمكن جعله شاملا  
بعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء أعم من القول به محققا أو موهوما علم ان المكان عند العامة ما يمنع الشئ من  
الزول فمكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء المحيط به حتى لو منع جسم صغير جسم كبير عن الزول كان  
مكانه وعلى هذا جاز أن يكون المكان أخص عن التمكن بخلاف المكان بالانتماء السابقة فانه لا يجوز أن يزيد  
وينقص بل يجب أن يساوي التمكن ولو حمل نفي التمكن على هذا المعنى لصح أيضا (قوله قلنا المتكهن أخص



من المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد فاذ كر دليل  
على عدم التمكن في المكان وأما الدليل على عدم التحيز فهو أنه لو تحيز فإما في الازل

يعني ان البعد عبارة عن امتداد له نوعان عند النفاث بوجود الخلاء وأما عند أصحاب السطح  
فله النوع الاول فقط وهذا التعريف البعد الموجود و يعلم منه البعد الموهوم بالمنايسة

المنطوق أي المقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه ما قبل من المفصّل فالجنس  
اللغوي أعم لشمولة الحقيقة النوعية أيضا فهم يعدون البشر جنسا وإذا كان المعتبر  
في المجانسة الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقة فلا يلزم من اتصافه تعالى  
بالمجانسة اللغوية التركيب في ذاته لجواز أن يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا  
يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد له من تعيين بتميزه عما  
يشترك في لازم التركيب في حقيقته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز أن  
يكون ذلك التعيين أمرا عديما غير داخل في حقيقته تعالى فتأمل وأجاب بعض  
النفساء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي أي  
المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى  
يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى  
يرد ما ذكرنا اقرينة قوله بوجوب التمايز بنص قول منومة وأما قوله لان معنى ما هو الخ فهو  
اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي لأن هذا المعنى مراد و يؤيده أيضا  
ما سيأتي من قوله ولا يماثل شيء فتأمل ( قوله يعني ان البعد امتداد له الخ ) يعني ان  
كلمة أوليست للشك المنافي للتعريف بل لتقسيم الحدود فالخاصل ان البعد امتداد له  
نوعان أحدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد الجرد عن المادة القائم  
بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذا النوعان عندهم من يقول بوجود الخلاء  
أي البعد الجرد الذي يشغله الجسم والخلاء وان كثرا طلاقه على المكان الخالي عن  
الشغل لكن قد يطلق على هذا المعنى أيضا كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال  
المكان اما الخلاء أو السطح وأما عند النفاثين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي  
المماس للسطح الظاهر من المحوى النافين لوجود البعد الجرد فالبعد هو النوع الاول فقط  
أعني الامتداد القائم بالجسم ( قوله وهذا التعريف الخ ) يعني ان تعريف البعد  
بالامتداد القائم بالجسم أو بنفسه انما هو للبعد الموجود الذي اثبته الحكماء حيث قالوا  
بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور فيه وأما تعريف البعد الموهوم الذي هو لا شيء محض  
كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمنايسة عليه بان يقال البعد امتداد

من المتحيز ( فلونق  
التحيز لكان أنفع  
وقوله لان الحيز بقيد  
ان لا مخالفة في مفهوم  
الحيز كما في مفهوم  
المكان وليس كذلك  
لان الحيز والمكان  
بمعنى واحد عند من  
جعل المكان السطح  
أو البعد الجرد المحقق  
والحيز عند المتكلمين  
تعني ذكره وكون  
الحيز أعم من المكان  
عند المتكلمين  
حتى لا يحملوا الجوهر  
المتعدد متمكنا بل  
متحيزا لم نجده الا في  
كلام الشارح وأما  
عبارة أنهم فتفصح عن  
اتحاد معنى الحيز  
والمكان

(قوله فيلزم قدم الحيز) هذا لا يتم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما اذ لا قدم لاسالا وجوده وكونه محلا للحوادث اعتبار كونه محلا لتحيز الحوادث وانما جعل التحيز حوادث لانه اذا كان الازلي متحيزا والتحيز حادثا يجب أن يكون هناك احياز غير متناهية يتحيز في كل زمان ٢٤٥ في حيز فيلزم أن يكون محلا

لتحيزات (قوله  
وأيا ما أن يساوي  
الحيز الخ) قيل هذا

الترديد لا ظمار  
البطلان على جميع  
التقدير والافلا  
يتصور زيادة الشيء

على حيزه وتقصانه  
عنه على جميع المذاهب

ثم ان هذا الدليل مبني  
على تناهي الابعاد

والاجاز أن يساوي  
الحيز الغير المتناهي

نعم يلزم التجزى لكن  
الكلام في لزوم

التناهي قلت على  
تقدير عدم التناهي

جاز أيضا أن يتقص  
التمكن عنه ولا يلزم

تناهيه لأن غير التناهي  
يجوز أن يكون أقصى

عن غير التناهي انما  
المتنوع تقصانه بمقدار

متناه ثم نقول ما يخص  
الدليل لزوم التناهي

أو التجزى وذلك

فيلزم قدم الحيز أولا فيكون محلا للحوادث وأيضا ما أن يساوي الحيز أو يتقص عنه  
فيكون متناهيا أو يزيد عليه فيكون متجزئا

(قوله فيلزم قدم الحيز) وهذا مبني على وجود الحيز وهو خلاف مذهب  
التكلمين (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الحصول في الحيز من الاكوان  
والاكوان من الموجودات العينية عند التكلمين (قوله اما أن يساوي الحيز أو يتقص  
أو يزيد)

موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم  
(قوله وهذا مبني على وجود الحيز) يعني لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما  
هو مذهب الحكماء لما سبق من ان الدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما  
عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم استدلالهم  
على مذهبهم فلا يكون دليلا لتحقيقا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة ازلية  
المعدوم ممنوع كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي ولعل  
الشارح اراد بقدم الحيز ازلية وهذا ايضا محال في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للحيز  
وضع معين ازلي يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان أمرا وهميا وان يكون الواجب  
محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى أو اراد بقدم الحيز قدم  
المتحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تنالي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة  
الماضية الغير المتناهية ويبطل به ان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انما لا نسلم لزوم  
الوضع الذي يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي يتنافى وجوبه  
الذاني لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى  
التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والالزم احتياجه الى الحيز وهو يتنافى  
الوجوب وانما لا نسلم انه يلزم تنالي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون  
واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كن كونه تعالى من قبيل  
الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين (قوله والاكوان من الموجودات العينية الخ) على  
ما مر من ان المتكلمين وان أنكروا الاعراض النسبية بأسرها الا أنهم قالوا بوجود

زم سواء قلنا بعدم تناهي البعد أولا فالمبني على التناهي تقرير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقريره  
لو كان الدليل مبنيا على تناهي الابعاد يلزم التناهي على تقرير الزيادة أيضا ثم جريان الترديد في الجوهر الفرد محل  
نظرا إذا المساواة والزيادة والتقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر الفرد



(قوله وادام يكن في مكان لم يكن في جهة) لما كان فيما بينهم في المكان والجهة معا اشار الى نكته ترك الجهة وهي ان في المكان يستلزمه وفيه بحث لان في المكان انما يستلزمه لو كان الجهة حدا للمكان او نفسه اما لو كان حدا الحيز الاعم من المكان او نفسه فنفي التمكن لا يستلزم نفيه (قوله ولا يجري عليه زمان) أي لا يعين وجوده بزمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعينه به منته قول النحاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضرا بأو ضربت ففعين به ما قصدت بالفعل وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان لانه لا تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ماله وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على ظرف الزمان وهو ٢٤٦ الآن والاول يسمى زمانيا والثاني دقيا ومثل هذا الشيء

واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفلى ولا غيرهما لانهما الماحدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء (ولا يجري عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزّه عن ذلك واعلم ان ما ذكره من التزيينات بعضها ينسب عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك

هذا التردد لا يظهر الاطلاق على جميع التقدير والا فلا ينصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مني على تناهي الابدان والا لجازان يساوي الحيز الغير المنتهي ثم يلزم التجزى حينئذ لكن الكلام في لزوم التناهي (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شيء) فان الدار المائية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحمها وسفل بالنسبة الى ما فوقها

الاكوان الاربع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله هذا التردد الخ) دفعك يتوهم من ان التردد المندكور قبيح اذ لا ينصور زيادة الشيء على حيزه او نقصانه في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا التردد لا يظهر بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احدا ولا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للحيز اذ عبطتونه على التزايد والتناقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي (قوله ثم ان هذا الدليل) أي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني على

لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود فتمزق بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان لتعاقبه بامور منتظمة عليه وكيان الزمان لا يجري عليه تعالى لا يجري على صفاته

القديمة وقوله لان الزمان عندنا يعني به الاشاعة فافهم قائله هو متجدد معلوم يقدر به متجدد منهم ازاله لاهامه فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند احد ويكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند محبي عمر ووجاء عمر عند محبي زيد وهو ضعيف لا يبع المتتام بيان ضعفه وانما وقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت ووجه قوله وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم انه اراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم اولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ما بين في محله ولك ابتداء المقدار على اطلاقه فان ما يقدر به الحركة مطلقا مقدار حركة الفلك

تناهي

الاعظم فان جميع الحركات تقدر به ثانيا وبالعرض ولم يلتفت الى مذاهب ثلاثة أخرى لكمال صحتها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم وانه الفلك الاعظم وانه حركة الفلك الاعظم واعلم ان قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به الا احد المعنيين مما ذكره الاشاعرة او الحكيم اذ لا يجوز ان يراد في اطلاق واحد معنيان والشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان بل ان هذه المسئلة متفقة بين الحكيم والاشاعرة وان تقول ليس للزمان الا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين في تعينه (قوله قضاء لحق الواجب في باب التنزيه) الطرف متعلق بالواجب او بالحق والواجب في كل معنى وحق التنزيه أو ٢٤٧ واجبه المبالغة فيه والمشمية قوم

شبهه والله تعالى  
بالمخلوقات ومثله  
بالخاديات والجسم  
غلاتهم المصرون على  
التجسيم العرف وأما  
غير غلاتهم مشبهة  
الحشوية ففلا والله  
جسم لا كالأجسام  
من لحم ودم  
لا كاللحموم وله  
الأعضاء والجوارح  
وسائر فرق الضلال  
بعد المشبهة  
احدى وسبعون  
والعبارة تدل على ان  
أحدا منهم ليس  
بمتصيف في باب  
التنزيه والمراد بالبلغ  
وجهه الا بالبلغ بالنسبة  
الى عدم التفصيل

قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والجسمه وسائر فرق الضلال والطفهان بالبلغ وجهه وآ كده فلم يبال بتكرير اللفاظ المترادفة والتصریح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرنا على أنها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما أشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذاك وان الواجب لو تركب فاجزأه اما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أولا فيلزم النقص والحدوث وأيضا اما أن يكون على جميع الصور والاشكال والكميات والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد أو على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فاما صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها وأضدادها صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعماء منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه المشبهة الواهية

(قوله اما ان يتصف بصفات الكمال الخ)

تناهى الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزئالا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبنى أيضا على أنه تعالى ليس جزألا يتجزى لانه يتركب عنه غيره ولانه أحقر الاشياء وأخصها والا فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهى من خواص

والتوضيح لا أبلغ من كل وجه اذ لا وجه له والمراد بتكرير اللفاظ المترادفة تكرير المتبعض والمتجزى والحدود والمتناهى والتصریح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا يفتن للضمانيات من العوام فان جميع العقائد لحفظهم أيضا (قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه الخ) قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقريضة قوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فان هذا الاستعمال لغوي ولا يخفى ان كون العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ممنوع ولو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لايهامه المعنى اللغوي والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لا منع اطلاق اللفظ وهكذا الكلام



في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره وفي نظيره وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وان في قوله وان الواجب ان  
تطويل المسافة لان التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء اتصف الاجزاء بصفات الكمال أولا على ان عدم  
اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال وقد يقال وجه الضعف  
انه من تعدد موصوفات صفات ٢٤٨ الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشيء اذ منها الوجوب

وجه ضعفه ان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتها ولا يلزم من تعدد موصوفاتها  
تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والتقدم وأيضا صفة  
الكمال هي العلم التام والقدرة التامة ونحوها وهي لا توجد الا في الواجب

المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له (قوله وجه ضعفه الخ) حاصله منع الملازمة يعني لا نسلم  
انه لو اتصف اجزؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة  
واخواتها لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره بعض الافاضل  
بين وجه ضعفه بنوع الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم يتصف اجزؤه بجميع صفات  
الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لو لم يتصف الجموع وأيضا وفيه ان نقص  
اجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول كون  
عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى  
تقدير التسليم ثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتر من ان نقصان  
من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومعدن كل نقصان لكن  
لم يقم دليل عليه بعبته (قوله ويرد عليه الخ) اثبات الملازمة الممنوعة يعني ان المراد  
بصفات الكمال جميعها على ان تكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف  
بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود  
بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا تكون الشرطية الثانية صحيحة أعني قوله لو لم  
يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الالحجاب الكلي يستلزم  
السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفيا  
بالوجوب قلت فينبغي ان يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا  
مبنى على ما قيل انه اذا لم يكن متصفيا بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب  
معدن كل كمال ومعدن كل نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون ممكنا وكل ممكن  
حادث وقد عرفت ما فيه آتيا (قوله وأيضا صفة الكمال الخ) توجيه آخر لاثبات

والقدم الذاتيان  
وقوله وأيضا يشعر  
بانه دليل مستقل  
لباب التنزيه وليس  
كذلك فانه لا يفيد  
الا التنزيه من  
التصور والتكيف  
وكما يلزم اجتماع  
الاضداد يلزم  
الاشتمال على النقص  
اذ بعض الكيفيات  
نقص كاضداد العلم  
والقدرة كما صرح  
به وفي استواء جميع  
الصور والاشكال  
والكيفيات في افادة  
المسح نظر لانه انما  
يتضح بعد استقصاء  
معرفة الصور  
والاشكال  
والكيفيات ودونه  
مخرط الفتاد وكذا في  
عدم دلالة المحدثات

عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول

الملازمة

تحت قدرة الغير أيضا ممنوع لانه يمكن ان يكون المخصص هو الذات وأما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة  
الغير فمما لا يسمع لانه مبنى على ان كل ممكن حادث فان تم وتم كون مثل العلم والقدرة صفات كمال بدل المحدثات  
على ثبوتها لا يغني عن مخصص وكون الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل  
يدل على انتفاءها عنه واعلم ان قوله لا دلالة على ثبوتها لها معناه لا دلالة على ثبوتها للمحدثات وقوله للمحدثات خبر

لا لاصالة الثبوت والالبقي لا بلاخير وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ واستلزام  
ضعفها لعدم الا بناء عليها بين لكن لا مدخل في عدم البناء لانهم ان عقائد الطائين وتوسيع مجال الطائين كما لا يخفى  
( قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة على التمكن ) اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن  
فيما ذكر في الجهة فليس احتجاج المخالف في التنزيه عما ذكر كرت بالنص الظاهر في الجهة على ان التنزيه عن  
الجهة لم يصرح به لا شتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور وفيه بحث لان ماله جهة يجوز ان يكون  
متحيزا لا متمكنا والنص الظاهر في الجوارح تمسك للتبعض والتجزئة والتركب أيضا والاولى أن يقول  
والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خالق آدم على صورته ٢٤٩ ( قوله وبان كل موجودين فرضا  
لا بد أن يكون أحدهما

واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح  
وبان كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر فمما سأل  
أو منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم  
في جهة فيتحيز فيه كون جسم أو جزء جسم مصورا متاهيا والجواب عنه ان ذلك وهم  
محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات  
فيجب أن يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف اثارا للطريق  
الاسلم أو يؤول بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين  
وجذب الطبع الناصر بن سلوك السبيل الاحكم ( ولا يشبهه شيء ) أي لا يماثله أما اذا أريد  
بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك وأما اذا أريد بها كون الشئين بحيث  
يسد أحدهما مسدا لا آخر أي يصلح كل ما يصلح له الا آخر فلا نسيان من الموجودات  
لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى

( قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة ) مثل قوله تعالى تخرج الملائكة والروح  
اليه وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى يد الله فوق  
أيديهم ( قوله أو يؤول بتاويلات ) بان يقال المراد بالعروج العروج الى موضع  
يتقرب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة  
الملازمة يعني ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم والقدرة

والا فانتفاء الحولية والحلية بالقياس الى العالم لا ينفي كونه متصلا بشيء من العالم وقوله فيكون جسما  
أو جزء جسم يتجه عليه أولا أن محالنا لم يدع انه تعالى جسم حتى يكون قوله أو جزء جسم في موقعه وأيضا جزء  
الجسم لا يجب أن يكون جسما حتى يلزم كونه مصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا أن يكون ذا  
مقدار حتى يكون متاهيا ولا يخفى أن الاستلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلامنا الاتصال والانفصال  
يتضمن التحيز فقصر المسافة أن يقول كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر أو منفصلا  
وعلى كل تقدير يجب أن يكونا متحيزين على ما في المواقف والوهم المحض ما لم يخاطبه صلاح العقل والضمع  
العقيد كلها أو وسطها بلحمها أو الابط الى نصف العضد من أعلاها كذا في القاموس ( قوله ولا يشبهه شيء  
أي لا يماثله ) فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فيفيد في المجانسة وهي المشاركة في الجنس ونفي

متصلا بالآخر مما سأل  
له أو منفصلا عنه  
أي بحيث يحل بينهما  
نالت وقوله والله تعالى  
ليس حالا ولا محلا  
للعالم لا ينفي المماسه  
حتى يثبت كونه منفصلا  
الا أن يراد بالمماسه  
المماسه بالكيفية لكن  
انتفاءها حينئذ  
لا يستلزم الانفصال  
بعض الاجزاء اذ هو  
يكفي في ثبوت  
التباين في الجهة  
وقوله ولا محلا للعالم  
يريد به ولا محلا  
لجزء من العالم



المشاركة في الكيف لأن نفي المماثلة أفاد نفي المجانسة في الجنس ونفي الكيفية أفاد نفي المشاركة في الكيف  
 وباب التنزيه وإن كان يتحاشى فيه عن التكرار والنصر يح بالعلوم ضمنالكن المختار الحمل على ما لا يسلم عنهما  
 وجعل نفي المماثلة بمعنى الانحدار في الحقيقة ظاهراً مع أن قدماء المتكلمين ذهبوا إلى أن ذاته تعالى مماثلة لساكن الذات  
 في الحقيقة لأن ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه في المواقف بأنه لو شاركه  
 غيره في الحقيقة لتمييز عنه بالتعين ضرورة الاثنية فيلزم التركيب ويمكن أن يستدل عليه بأن وجوده مقتضى ذاته فلو  
 اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب وكون الشئيين بحيث يسد أحدهما مسداً لا آخر أى يصلح كل ما يصلح له  
 الآخر مما أورد عليه أنه يقتضى رفع الاثنية فلا يمكن المماثلة بين شئيين وأجيب بأن المراد بسد أحدهما مسداً لا آخر  
 سد أحدهما مسداً لا آخر في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج وصف الذات بها إلى تعقل أمر زائد على الذات  
 كالاتسانية والحقيقة والوجود والشيئية ويقابلها الصفة المعنوية كالحدوث والتحيز فعلى هذا ينبغي أن لا يستدل  
 على نفي المماثلة بهذا المعنى بل علمه وقدرته أجل وأعلى مما في المخلوقات لأن العلم والقدرة ليسا من الصفات  
 النفسية لا يحتاج في الوصف بهما إلى تعقل أمر زائد على الذات عند أهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام  
 الشارح دفع الإراد بأن المراد ٢٥٠ سد أحدهما مسداً لا آخر فيما به المماثلة المساواة فيه من جميع الوجوه

( قوله قال في البداية  
 ان العلم هنا موجود  
 أى بلا شبهة بخلاف  
 علمه تعالى فإنه  
 اختلف في وجوده وقد  
 أشار إلى طرق الاشتباه  
 فيه بقوله فلو أثبتنا العلم  
 صفة الله تعالى فتنبه

مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية أن العلم هنا موجود وعرض  
 ومحدث وجائز الوجود ومتجدد في كل زمان فلو أثبتنا العلم صفة لكان الله موجوداً وصفة  
 وقديم وهو واجب الوجود دائماً من الأزل إلى الأبد فلا يماثله علم الخلق بوجه من  
 الوجوه هذا كلامه فقد صرح بأن المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع  
 الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة قال الشيخ أبو المعين في  
 التبصرة انما نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدا مثل لعمر وفي الفقه اذا كان  
 ( قوله فقد صرح بأن المماثلة الخ )

وقوله وقديم واجب الوجود ذهاب إلى ما نقل عن بعض المتأخرين  
 في صفاته تعالى وقوله فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه مباينة في نفي المماثلة فكانه قال فلا يماثل علم الخلق  
 أصلاً فلا يعتد بما يشعر به من أن المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا تتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى  
 يتنافى ما صرح به من أن المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف ومنهم من قال مقصوده ان بين  
 كلاميه تنافياً والتوفيق بما سياتى ويعلم من كلام الشيخ أبي المعين ان ما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوي ويفهم  
 من المواقف أنه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دليل ثان على  
 فساد قول الاشعرية اذ عدم منع أهل اللغة على ما سبق أيضاً دليل عليه فإظهاره في قوله والظاهر أنه لا مخالفة ترك  
 الظاهر لأن الظاهر المخالفة والمواقفة هو المال والظاهر ان المراد نفي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل  
 تنفيها بين البداية والتبصرة وبين الشيخ أبي المعين والاشعرية وبين كلامي البداية أيضاً وقوله والآخر وان لم يكن  
 مراد الاشعرية هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشتراك الشئيين الخ فلا يرد أنه ينبغي تقديم قوله والا على  
 قوله وعلى هذا ينبغي أن يحمل الخ ظناً بأنه من تنمة قوله لأن مراد الاشعرية من غير تعاق له يحمل كلام البداية ثم  
 في الملازمة نظر لأنه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية أيضاً يندفع لزوم دفع التعدد

(قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) هذا بظاهرة تنزيه علمه وقدرته عن التقصان بمعنى قوله لان الجهل ببعض  
 أو العجز عن البعض تقص انه تقص في علمه وقدرته وذلك أن تجعله تنزيها له تعالى عن الجهل في بعض الأشياء والعجز  
 عن البعض والمراد بالشئ الممكن والافالمتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان  
 دائرة العلم أوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شئ من الاقسام الثلاثة ولا يخفى انه لا يجوز خروج ممكن عن العلم  
 واللام يكن مقدورا إذ يمتنع فعل المختار بدون العلم فما قيل يرد على عدم خروج شئ عن العلم أنه يجوز أن يكون  
 شئ يمتنع تعالى العلم به فلا يكون الجهل به تقصا كما أن العجز عن المتنع ليس بتقص ليس بشئ ويرد على عدم  
 خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته  
 شئ لا يخرج عن سمعه تعالى مسموع ولا عن بصره مبصر وكان لم يتعرض له لانه لا يخالف فيه وقوله فهو بكل  
 شئ عليم وعلى كل شئ عقدير نتيجة للتنزيه وافتباس ٢٥١

وللايات الدالة على عموم العلم

وشمول القدرة  
 ولم يقل لا كما زعم  
 قدماء الفلاسفة انه  
 لا يعلم شيئا لانه  
 لا يعاينهم ومخالفة  
 الفلاسفة في القدرة  
 مطلقا لا في أكثر  
 من واحد لان  
 الظاهر من القدرة  
 فيما بين المتكلمين  
 صفة يصح معها الترك  
 والفعل والحكماء  
 ينكرون صحة  
 الترك وهو معنى

يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوده كثيرة وما يقوله  
 الاشعرية من أنه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي صلى الله عليه  
 وسلم قال الخنطة بالخنطة مثلا مثل وأراد الاستواء به في الكيل لا غير وان تفاوت  
 الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهرا لانه لا مخالفة لان مراد الاشعرية المساواة  
 من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا لا ينبغي أن يحمل كلام البداية أيضا  
 والافاشتراك الشئيين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد  
 فكيف تصور النماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لان الجهل ببعض والعجز عن

يريد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا مماثلة له علم الخلق بوجه من الوجوه إذ يفهم منه  
 ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق كما سيحكي

مثلا وهي لا توجد الا في الواجب (قوله يريد ان هذا التصريح الخ) يعني ان مقصود  
 الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرىء بصيغة المعلوم  
 أو تصريح القوم ان قرىء على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع

الايجاب وكانه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فصل وان لم يشأ لم يفعل  
 الا أن تقدم الشرطية كنية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين وقوله لا يعلم بالجزئيات الاولى لا يعلم  
 الجزئيات كما في كثير من النسخ لانه يزداد الباء بعد العلم المتعدي الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة  
 للتصور والتصديق والمشهور عن الفلاسفة انهم أنكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات وحقق الحق الطوسي  
 ان مرادهم أنه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بفهمومات كلية منحصرة فيها وانما أنكروا الدهرية العلم بذاته  
 لان العلم نسبة تقتضي معايرة العلم والمعلوم وهو متقوض بعلم كل أحد بنفسه ووجه أنه لا يقدر على مثل مقدور  
 العبدان مقدور العبد اما طاعة أو معصية أو سفه أو عبث وهو تعالى عن جميع ذلك ودفعه بان هذه  
 الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه  
 مقدورا له تعالى باعتبار الخلق تامل



البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عالم وعلى كل شيء عقدير لا كما يزعم الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات

(قوله نقص وافتقار الى مخصص) يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة (قوله لا يعلم الجزئيات) أي من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث هي كليات كعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوف فاما وهذا العلم مستمر قبل الوقوع وبعده

الوجود تناقض قوله فلا يماثل علم الخاق بوجهه من الوجود فانه يدل على ان الاشتراك الشئيين في بعض الوجوه كافي في مماثلتها ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك بين من جميع الوجود فبابه المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل بوجهه من الوجود المبالغة في نفي المماثلة بمعنى انه ليس لاثبات المماثلة وجه أصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا وتأييدا لقوله لا يماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه أصلا والحال انه صرح بانه انما ثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف (قوله يرد عليه انه يجوز الخ) يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ماهو المتعارف بينهم فينبغي ان يرد عليه اننا نسلم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا دفع ما قاله الفاضل الجلي يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الوجودات فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والابجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقض بالمادة التي أوردتها المحشى لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة مما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي تتعلق بها القدرة أعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه أو الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن لا يحصل الرد على الدهرية الفائلين بعدم علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود أو الممكن لان دائرة العلم أوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان تكون الممتنعات متعلق القدرة أيضا ان أراد ما يصح ان يعلم (قوله لا يعلم الجزئيات) يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المسادية سواء كانت

(قوله وله صفات) قدم المسند للتخصيص فبه على انه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره الا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على معايرتها للذات وثبوت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها بثبوت مبادئها فان اتقان أفعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه ولما بنى ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على

٢٥٣

اثبات الصفات الا انه ينبغي أن

يذكر المتكلم والمكون أيضا وكأنه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقول الشارح لما ثبت انه عالم الخ انما يتم في ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية وأراد بتفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكانه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت انه عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله

ولا يقدر على أكثر من واحد والدهرية على انه تعالى لا يعلم ذاته والنظام على انه لا يقدر على خلق الجهل والقيح والبلخي على انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من انه عالم حي قادر الى غير ذلك ومعلوم (قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه لا تناقض

متغيرة أو لا كالأجرام الفلكية الثابتة على أشكالها من حيث أجزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لأن ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن إلا بالآلات الجسمية والله تعالى منزّه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة من الشراكة على ما هو شأن كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوف فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لأن ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لانه ان آلة فلا يميز عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق العقل لم يكن ذلك العلم مانعا عن وقوع الشراكة ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك بل ما ندر كه على وجه الاحساس والتخيل يدركه

سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زائد يشعر بان كلا يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل ألفاظا مترادفة والاولى أن يقول ان كلا يدل على مفهوم معاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعي أن يكون مفهوم الواجب داخل في مفهوم كل ولا يخفى فاده ومن البين ان ماخذ الاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله ثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت المأخذ لان المأخذ نفس الصفة بل لا نه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة في المخلوقات فاندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانما منقوض بمثل الواجب والموجود



منا في الإيجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل

هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الإدراك لا في المدرك هذا ما أفاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه أشار المحقق الطوسي في شرح الإشارات والمشهور من مذهبهم أنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث أنها جزئيات بل على الوجه الكلي وأما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث أنها جزئيات ووجه بعض الأفاضل بأن معناه أنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الأزمنة بأنها واقعة الآن أو غدا أو أمس فإنه لو كان عالما كذلك فاما أن يتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة إلى صفة وإن لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الأوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير أصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته إلى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته إلى جميع الأزمنة على السواء فليس بالقياس إليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الأمور الواقعة في الزمان فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة به كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده في أوقاتها بلا تغير أصلا فعلى هذا يكون قولهم أنه لا يعلم الجزئيات راجعا إلى أن علمه تعالى ليس زمانيا هذا الكن قال الامام أن اللائق بأصولهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أولا لما يلزم في الأول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار إلى الآلة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما يتوهم البعض من أن علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وأحوالها هذا خلاصة الكلام الملتصق من فوائد علماء الكلام (قوله منا في الإيجاب هو القدرة الخ) يعني أن للقدرة معنيين أحدهما صحة الفعل والترك أي بفتح منه الإيجاد وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه تعالى وإلى هذا ذهب المليون وهو مناف الإيجاب وثانيهما أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعماء منهم أن تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فقدم الشرطية الأولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى إذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيهما ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الإيجاب فإن

ان كلام من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظاً مترادفة  
وان صدق المشتق على الشيء يقتضى ثبوت ما خذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم  
والقدرة والحياة وغير ذلك

فتتفق عليها بين الفريقين الا أن الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة (فوله يدل على معنى  
زائد على مفهوم الواجب) هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام  
في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها (قوله وان صدق المشتق على الشيء يقتضى الخ)  
ان أراد اقتضاء ثبوت الماخذ في نفسه بحسب الخارج فمفوض بمثل الواجب والموجود  
دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل  
مادام عاقل لا يعمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز فيها من غير تخلف مع أنه  
يفعله باختياره وامتناع ترك الانغماض بسبب كونه عالماً بضرر الترك لا ينافي الاختيار  
فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته (قوله فتتفق عليه بين الفريقين) قد يقال كون القدرة  
بهذا المعنى متفقاً عليه محل بحث لان مشيئة الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء  
على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى بمعنى  
قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازماً لذاته  
تعالى كان طرف الفعل لازماً لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند  
المتكلمين عبارة عن القصد بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد  
لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازماً لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازماً لذاته وهذا معنى  
عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ (قوله هذا انما  
يدل على زيادة الى آخره) يعني ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحداثي الذي هو من  
جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلاً وصدق المشتق انما يدل على زيادة  
ذلك المفهوم الحداثي ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة  
حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى أنه كما ان في حقنا انكشاف  
الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك  
أم ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترب على ذاته البحث ما يترتب على صفة  
العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فنشأ  
هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته (قوله ان أراد اقتضاء ثبوت الخ) يعني  
ان أراد بان ثبوت المشتق للشيء يقتضى ثبوت ما خذ الاشتقاق له أنه يقتضى ثبوت  
الماخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف



(قوله كما لا نزاع المعتزلة) انه عالم ٢٥٦ لا علم له وواقفهم الشيعة مع منع بعضهم عن اطلاق العالم وغيره من أسمائه

عليه وذا من العجائب  
فان الاطلاق في  
القرآن أكثر من أن  
يحصى فكيف ينكر  
وقوله الى غير ذلك  
لا يتم على إطلاقه فان  
جمهورهم أثبتوا صفة  
الحياة والارادة

وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرغوا  
عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى (قوله انه عالم لا علم له)  
\* ان قلت لعل مرادهم انه عالم لا علم صفة حقيقية له \* قلت يا بادقوهم بان له عالمية لانها  
ليست صفة حقيقية أيضا

ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجوب اللذين هما ما خذهما  
في الخارج لانهما أمران اعتباريان على ما حقق وان أراد أنه يقتضي ثبوت المأخذ  
لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضي أن يكون ذلك الشيء متصفا بما أخذ  
الاشتقاق فسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز أن يكون ذلك  
المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج  
أجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على  
زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره  
وأما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والياض  
ولما علم ثبوت ما خذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته  
مثل كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما  
ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذا وجود الرابطة في الامور  
العينية فرع الوجود المعيني فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه أن كون هذه الاوصاف  
من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان التردد المذكور في كلام المحشى قبيح  
اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول أصلا وفيه أنه انما يتم لو كان الضمير  
المجروور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل أن يكون راجعا اليه وأن يكون  
راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى (قوله وقد  
فرغوا الخ) تايدلان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة (قوله لعل  
مرادهم الخ) يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له أنه ليس العلم صفة حقيقية له بل  
اضافة وتعلق بخصوص بين العالم والمعلوم بها تميز الاشياء وتنكشف عنده لا نفى العلم  
مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا أسود لا سواد له فيثبت كون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور  
المتكلمين من أنه تعلق بخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما (قوله قلت يا بادقوهم

فيصعب عليهم نفى  
باقى الصفات محرزا  
عن ثبوت التدماء ولا  
خفاء في ان الاقرب  
في ذلك البحر ز أن لا  
يقال العلم عين ذاته  
تعالى بل يقال لما  
أطلق العالم عليه تعالى  
مع انه لا يصح اثبات  
صفة العلم له تعالى  
حمل على ما يلزم العلم  
ويكون أثره من  
انكشف الاشياء  
عليه كما يقال في الحي  
والرحيم ومما لا يشبه  
انه لو كان دعوى  
المعتزلة انه عالم لا علم  
له وقادر لا قدرة  
له لا يلزم كون العلم  
قدرة وحياة وعالم  
وحيا وقادرا وصانعا  
للعالم ومعبودا للخلق

وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين  
الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الى غير ذلك

وقد نطقت النصوص بنبوت علمه وقدرته وغيرها ودل صدور الافعال المتقدمة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما قادرا وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من ان الله تعالى حي وله حياة زلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة ( قوله ودل صدور الافعال المتقدمة على وجود علمه ) فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التميز والانكشاف التي تسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف لا تثبت في غير الاضافة

( الخ ) يعني يابى عن أن يكون المراد ما ذكر إثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية أيضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو أثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فعمل انهم ينفون العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه عن المراقف وصرح به المحشى فيما بعد حيث قال وهو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره أحد اذ لو أنكره لزم عنه انكار كونه تعالى عالما وأما العالمية التي هي حال فقد اثبتها أبو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقال أنها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بوجودها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة ههنا اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها أحد سواها وماذا كرنا ظهر فساد ما قال القاضي المحشى ههنا فانه مبنى على عدم الفرق بين المعنيين فانظريه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية يابى عما ذكر لان العالمية أيضا ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لا علم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية أيضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك تأمل فخذ ما صفا ودع ما كدر ( قوله وكذا قولهم عالم بالذات ) يعني يابى ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعاق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس أمرا حقيقيا زائدا على ذاته تعالى في الخارج والعالمية أيضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعاق مخصوص زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى ( قوله فيه تأمل الخ ) أى في دلالة صدور الافعال المتقدمة على وجود

( قوله وقد نطقت النصوص بنبوت علمه وقدرته ) حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير واطراف العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة ( قوله ودل صدور الافعال المتقدمة الخ ) لان اتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودين فيرشد ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف عنه نعم حدوده في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب قديما فلا يردان صدور الافعال لا يتوقف الاعلى الانكشاف الذي مما هو المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفاعل



(قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) \* فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادرا عالما صانعا معبودا ٢٥٨ للخلق وان كان بصيرورة الذات علما كان اللازم كون الواجب

غير قائم بذاته \* قلت  
كون الشيء عين شيء  
قد يكون بصيرورة  
أحدهما الآخر وعينية  
لاثنين بهذا المعنى  
غير مستحيلة وقد  
يكون الاثنان متحدان  
من غير ضرورة  
وانقلاب وهذا هو  
العينية المستحيلة  
وكلامنا فيه واللازم  
لها أن يكون  
لازم كل منهما  
لازما للآخر فيلزم  
كون العلم حيا لان  
الحياة لازمة للذات  
وكون الذات غير قائم  
بذاته لان عدم القيام  
بالذات لازم العلم  
(قوله أزلية لا كما تزعم  
الكرامية) هم المشبهة  
المنسوبون الى محمد بن  
كرام بكسر الكاف  
وهو الذي قيل فيه  
الفقه فقه أبي حنيفة  
وحده \* والدين دين  
محمد بن كرام كذا في  
شرح المواقف وأرجو

ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في أنه  
كما أن للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فعمل لصانع العالم علم هو صفة  
زائدة قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فنكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن  
صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالقدورات قادرا  
الى غير ذلك فلا يلزم تكرار في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق  
من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة  
وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته  
الى غير ذلك من المحالات (أزلية) لا كما تزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثات  
لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء  
الا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكمم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم اني كون  
(قوله ويلزمكم كون العلم قدرة) لهم أن يقولوا اتحاد المفهومين هو احوال وليس بلازم  
 واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحال (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم أن  
يقولوا حقيقة العلم في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته

صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز تامل اذا الصدور على وجه الاتقان انما يدل  
على أن فاعلها متصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة  
عالية وأما انتصاف فاعلها بصفة أخرى التي هي مبدأ التناك الاضافة فلا ولذا قال صاحب  
المواقف أنه لا حجة على ثبوت أمر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما  
قال المحقق الدواني في شرح العقائد العنصرية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم  
زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض  
الاصفياء أنه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها مما لا يذكر الا بالكشف  
ومن استندها الى غير الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري  
ولا أرى بأسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة (قوله لهم ان يقولوا)  
أي للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كفهوم العلم والقدرة مثلا محال  
وهو ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان ما يصدق عليه  
القدرة أعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وليس بمحال  
اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة (قوله لهم ان يقولوا) يعني لهم ان

أن يكون قصيد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن الكرام الى آدم يقولوا

عليهما السلام ويستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته ان الأزلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان

مقائمة بذاته يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل على الفرع لكن للتأخير أيضا وجه وهو ان ذكر الدليل  
 وضع الدعوى نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله ضرورة انه لا معنى  
 لشيء الا ما يقوم به يستدعي أن يتصل بقوله صفات وكما أن قوله قائمة بذاته يردزعم المعتزلة في الكلام يرد  
 بهم في الارادة حيث يزعمون انها حادثة لا في محل وقوله لكن مرادهم اشارة الى أن الرد ليس في موقعه لانهم  
 يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم اذا عدوه من صفاته لانهم  
 كرون كونه صفة (قوله ولما تمسكت المعتزلة) قد عرفت ان هذا التمسك لا يتأتى لجمهورهم وقوله فبال  
 نية كما في هذا الكتاب وقوله أو أكثر اشارة الى صفات أخر اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه  
 واليمين والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى ان الاولى أن يقول ٢٥٩ فبال السبعة أو الثمانية أو أكثر

فيكون فيه استيفاء  
 المذاهب أو يقتصر  
 على قوله فبال الثمانية  
 لانه الذي ذكر في  
 هذا الكتاب وأشار  
 بقوله أشار الى الجواب  
 الى أن العبارة غير  
 واضحة في الجواب  
 لكن لما قيل  
 لان الجواب التام نفي  
 المغايرة بين الذات  
 والصفات و بين  
 الصفات بعضها مع  
 بعض وقد اقتصر  
 المصنف على الاول  
 لكن أشار الى أن  
 التعدد فرع التغاير

كلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات  
 صفات ابطال التوحيد لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم  
 بالله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام  
 تقدمين والتصریح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى  
 صفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فبال الثانية أو أكثر أشار  
 بجوابه بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات  
 وله أشار الى الجواب بقوله الخ) انما لم يقل أجاب بقوله لان الجواب التام نفي المغايرة بين  
 الذات والصفات و بين الصفات بعضها مع بعض والمصنف قد اقتصر على الاول لكن  
 نارا الى ان التعدد فرع التغاير و به يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة  
 ولوا ان ما صدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته  
 بالي بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأنه فانه غير قائم بذاته لكونه مغاير للذات وانما يجوز  
 ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك (قوله قد  
 تصر على الاول) أي بيان نفي المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره  
 لم يقل ولا هي متغايرة (قوله لكن أشار الخ) يعني اشار المصنف بنفي تعدد الذات

يتم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة لانه يمكن أن يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى  
 ذات و بالنسبة الى الاخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب أو يقال المراد ان كلام  
 صفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء أن يكون كل بالنسبة الى الاخرى أيضا كذلك  
 كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات أيضا كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما هو ليس  
 بالشيء ولا غيره فيكون البعض الاخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون أيضا اقتصارا بل  
 بالعبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين أو لما قيل ان سوق العبارة في بيان حكم الصفات ولذا  
 رقبه لا هو والا فلا مدخل له في الجواب فالجواب مشار اليه ومذكور ضمنا هذا لكن في قوله ولذا ذكر  
 لا هو والا فلا مدخل له في الجواب انظر لانه لو لم يذكر لا هو لتبادر الاعتراف بالعينية والاولى أن يقول ولما



تمسكت المعزلة بان في اثبات ٢٦٠ الصفات ابطال التوحيد وتساكبان في كون الصفات عين الذات كون

ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثير القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمتهم ذلك لانهم أثبتوا الاقاييم الثلاثة

ولان الغرض الاصلى ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له في الجواب ( قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثير القدماء ) ولك ان تحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا وانما حمل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما بين النجوم ( قوله لكن لزمتهم ذلك ) قيل عليه اللزوم غير الالتزام ولا كثر الا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضا

والصفات القديمة بنى التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فلم الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة أيضا اذ ليست مغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست مغايرة للذات والفاضل المحشى قال اشار الخ أى اشار بقوله فلا يلزم تكثير القدماء وهو خبط اذ ليس في كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثير القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له ( قوله ولان الغرض الاصلى ) عطف على قوله لان الجواب التام أى انما قال اشار لان المقصود الاصلى بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو في الجواب بل هو يتم بنفى المغايرة ( قوله ولك ان تحمل كلام المصنف الخ ) يعنى ان الشارح حمل كلام المصنف على أنه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثير القدماء فورد عليه الاعتراض الذى ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير ولك ان تحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم غير الله تعالى وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافاة له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله فالأولى ان يقال المستحيل الخ ولا يرد السؤال الذى ذكره بقوله وللقائل ان يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قلده بعض المحققين ان القديم أعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا عن المعزلة فافهم ( قوله وانما حمل الشارح الخ ) أى انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور بين النجوم هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح والأولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره المحشى ( قوله وان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضا ) يعنى كما ان التزام

العلم والتدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبودا للخلق وكون الذات غير قائم بذاته أشار الى تحقيق الصفات بحيث يدفع عنه المحذورات المذكورة فقال هو لا هو ولا غيره لانه حينئذ يكون منتزعا لذكر لا هو بلا خلاف اما على ما ذكره فلا موجب لذكر لا هو بلا خفاء ( قوله والنصارى وان لم يصرحوا ) ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة فانهم كفروا تغليظا لانه يلزم الكفر لا يكفر ما لم يلزم وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزوم كفره عالما به فلا يتجه عليه أنه يلزم الكفر عاينهم لا ينفى أن يكفروا ما لم يلزموا فلم أن تكفيرهم بما ألزموا بلا شبهة وهو

ما صرحوا به من القول بالقدماء الثلاثة ولا حاجة الى الجواب بان آية تكفيرهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف التكفير على الالتزام ولا يخفى أنه كما لزم النصارى ذوات قديمة لزم أهل السنة لانهم ادعوا

الكفر

الالتزام تعين ذلك منهم

ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك أن لزوم الذاتية للانتقال من أجل البدديات على أن قوله تعالى وما من إله إلا إله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بالله وذوات ثلاثة وأيضا ترتيب الحكم على المشتق يدل على علة المأخذ فان انحصار العلة في الالتزام تعين ذلك منهم

الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به التزام (قوله ولذا قال في المواقف الخ) فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم الخائف على أنه ان علم به يكفر (قوله ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من أجل البدديات) هذا انما يتم ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي وامامو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصاري فـ لا قاله مدعى تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى \* وما من إله إلا إله واحد يعني انهم انما كفروا بالاثبات الالهة الثلاثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلاثة ومعنى اثباتهم الالهة الثلاثة انهم سوا الثلاثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المستند من شرح التلخيص لانهم يثبتون وجوب وجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح في الهيئات المواقف انه لا يخالف في مسألة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية أي النصاري فـ ما ذكره المحشي كانوا يقولون بالله وذوات ثلاثة محل بحث اذا اشتراك في الالهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم قال صواب ترك قوله وذوات ثلث عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصاري ثالث ثلاثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه الخ مبني على هذا التفسير وأما لو فسر قول النصاري ان الله ثالث ثلاثة ان الله ثالث الالهة الثلاثة الله والمسيح ومريم ويشهد له قوله تعالى أنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله \* فوجه تكفيرهم ظاهر لاسترة عليه لقولهم بذوات ثلاثة (قوله وأيضا ترتيب الحكم) يعني ان ترتيب الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ اشتقاقه علة لذلك الحكم كما في قوله تعالى \* والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما \* فان ترتيب حكم القاطع على السارق والسارقة يدل على ان علة القاطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتيب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلاثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلاثة فان كان علة الحكم منحصرافي

فلزمهم كونها ذوات  
قديمة مستقلة يمكن  
انفكاك بعضها عن  
بعض والا فاني جمع  
اقنوم بالضم وهو لفظ  
رومي بمعنى الاصل

قالت النصاري انه  
تعالى جوهر يعنون  
به القائم بذاته وله ثلاثة  
اقانيم وكانهم سموها  
الامور الثلاثة أصولا  
لانها صفات بنوط  
بها نظام العالم  
وجوده اولها  
أصول الالهية وانما  
اثبتوا القدماء الثلاثة  
دون الاربعة مع ان  
الذات رابعها لان  
الذات مالم يوجد مع  
الثلاثة لا يستحق  
الالهية وبهذا ظهر  
ان ما قيل انه ميل من  
النصاري الى أن  
الصفة عين الذات  
لا يرد عليه انه لا يلزم  
جعل القدماء الثلاثة  
اذ لو قطع النظر عن  
الاتحاد فاربعة والا  
فواحد نعم يرد عليه  
انه لا معنى في حينئذ  
لا يقال اقنوم العلم  
لان اقنوم العلم عين الذات



قوله لا يجوزوا الا تفكك

(قوله لا يجوزوا الا تفكك والانتقال فكانت ذوات) فيدانه لا يلزم من القول بانتقال اقنوم العلم بجوار انتقال على الاخرين حتى تثبت ذوات متغايرة الا ان يقال تجوز الانتقال على اقنوم العلم بشهد بتجوز الانتقال على الاخرين على انه بانتقال اقنوم ٢٦٢ العلم تعدد انذات القديمة لكن لا يكون كغيرهم للقول بالثلاثة (قوله

التي هي الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا أن اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الا تفكك والانتقال فكانت الاقنوم ذوات متغايرة ولذا قيل ان يمنع توقف التعدد والتكثير على التغير بمعنى جواز الا تفكك

والقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثير على التغير (فيه نظر أما أولا فلما قيل ان المدعى نفى لزوم تكثير

وعبارة الشارح انما تشير الى الاول (قوله هي الوجود والحياة والعلم) ومن غاية جهلهم جعلوا انذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا أنه تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقنوم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم المضافة وقد يوجه بأنه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائم قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والافواحد

الامور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثير القدماء على التغير وانما يقدح فيه منع توقف

الترادف معين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله وعبارة الشارح تشير الى الاول) أي ان لزوم الكفر المعلوم كتحريث قال لكن لزوم ذلك (قوله وبالاقنوم الخ) الاقنوم الاصل قال الجوهرى احسبها انهار ومية وقيل انها يونانية وكانهم سموها الامور الثلاثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم وجوده اولانها اصول الالهية (قوله وقد يوجه بأنه ميل الخ) قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحياة ان الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال كأنه ميل منهم الى نفى ماسوى العلم والحياة (قوله لكن لا يلائم قولهم بالقدماء الخ) وكذا لا يلائم انتقال اقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لا معنى لا تقاها (قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة) أعني الذات والوجود والعلم والحياة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال الفاضل في تفسيره ويريدون

تكثير القدماء المتغايرة على التغير ويمكن دفعه بأنه منع توقف التعدد والتكثير على التغير بمعنى جواز الا تفكك والانتقال على التغير لا توقفه على التغير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما يلزم النصارى لان الا تفكك يدل على التعدد والتغير يلزم أهل السنة أيضا لان التعدد والتغير لا يتوقف على

بالاب الا تفكك بل بوجود التغير مع عدم الا تفكك كما في الاثنين والواحد وليس الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن تفككا بل بناء على انه يلزم النصارى تغاير القدماء بدليل انفكك البعض عن بعض والا تفكك يدل على التغير والاثنية وبهذا اندفع أيضا انه قد عبر معنى الغير في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فان قيل هذا في الظاهر منع للتبعية الخ واما ثانيا فلان جواب شمس

المعزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف  
التعدد على التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل ٢٦٣ منع السند نعم وأبطل توقف

التسكير على التغاير  
الكان موجها (قوله)  
للقطع بان مراتب  
الاعداد من الواحد  
والاثنين والثلاثة الى  
غير ذلك متعددة)  
يأقش فيه أولا بان  
الوحدة ليست من  
مراتب الاعداد وثانيا  
بان مراتب الاعداد  
ليس بعضها جزأ من  
بعض اذ قد تقرر  
ان المراتب مركبة من  
الوحدات فالعشرة  
مثلا مركبة من  
وحدات متكررة لا من  
خمسيتين أو أربعة وستة  
وهذا مع كونه كلاما  
على السند يمكن دفعه  
بان جعل الواحد من  
مراتب الاعداد  
تغليب أو بناء على  
مذهب من جعل العدد  
ما يقع في العد فيكون  
الواحد عدد أو بانه  
جعل الواحد والاثنين  
والثلاثة متعددة الى  
غير ذلك من الواحد

للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكررة مع  
أن البعض جزء من البعض والجزء لا يغير الكل وأيضا لا يتصور نزاع من أهل  
السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعدد هاتغاية كانت أو غير متغايرة

(قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الخ) العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال  
في الواحد فلان يكون عددا ولذا فسر وه بما هو نصف مجموع حاشيته ومنهم من قال  
العدد ما يقع في العد فيكون أعم من الكم المنفصل وكلام الشارح مبني على هذا المذهب  
أو على التغليب (قوله مع أن البعض جزء من البعض) يرد عليه أنهم اتفقوا على أن كلا  
من المراتب لا يؤلف الا من وحدات مبلغة تلك المرتبة فجزاء العشرة عشر وحدات  
لا خمستان ولا ستة وأربعة الى غير ذلك من الاحتمالات

بالاب الذات والابن والعلم وبروح القدس الحياة (قوله العدد هو الكم المنفصل الخ)  
الكم هو العرض الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد  
مشترك أي ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للاخر كالنقطة بين الخطين والخط  
بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو  
منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة وأربعة كان انتهاء الستة من  
العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس ولا شك انه  
لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا داخل فيه بل ليس كما ان الوحدة  
تقتضي اللاقسمة ولهذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه  
من الامور الاعتبارية عند المحققين (قوله ولذا فسر وه) أي ولا جل ان الواحد ليس بكم  
منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسر والعدد بما هو نصف مجموع حاشيته أي  
جانبه احدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعددا وليس له جانب  
تحت والاثنان عددا لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه أعني الواحد والثلاثة  
وقس على ذلك (قوله فكلام الشارح الخ) أي جعله الواحد من مراتب الاعداد ما مبني  
على هذا المذهب أو مبني على التغليب يعني اطلاق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد  
الواحد على ما يشمله تغليا للاثني (قوله يرد عليه) أي يرد على جعل الشارح  
بعض المراتب جراً من البعض أنهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد أنواع متخالفة

الاثنين والثلاثة والاربعة مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين  
الثلاثة الى غير ذلك (قوله وأيضا لا يتصور نزاع الخ) يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارض  
لبديه (قوله فالاولى) فيه اشارة الى اول ما ذكرنا على منع توقف التسكير على التغاير



(قوله وان لا يجترأ على القول ٢٦٤ يكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) لا تقتصر الجراءة على كونه خلاف

الاولى بل هو غير صحيح  
فكان استعمال  
الاولى في عدم الجراءة  
رعاية أدب المشايخ  
وقوله بل يقال هي  
واجبة لا غيرها بل لما  
ليس عينها ولا غيرها  
لا محل له بعد التجاوز  
عن اللاتين واللاتين  
بل يقال هي واجبة  
لذات الواجب وكون  
مراد من قال الواجب  
الوجود لذاته هو الله  
تعالى ما ذكره يكاد  
لا تساعده عبارته  
لان ضمير لذاته الى  
الموصول في الواجب  
فكما ان حمل الله تعالى  
عليه بجملة واجبا لذاته  
حمل الصفات عليه  
بجعلها واجبة لذواتها  
نعم لو كانت العبارة  
الواجب الوجود لذاته  
الله هو الله تعالى  
وصفاته كان المعنى  
ما ذكره وجعل هذه  
العبارة بهذا المعنى  
مما لا يرضى به الا  
متعسف في التأويل  
وفي قوله ولا استحالة  
في قدم الممكن فيه انه  
يستحيل عند منكر الایجاب الذي يدعى كونه فاعلا مختارا ولهذا حكم بان كل ممكن حادث

قالا ولي أن يقال المستحيل تعدد ذات قديمة لذات وصفات وان لا يجترأ على القول  
بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا غيرها بل لما ليس عينها  
ولا غيرها أعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته  
هو الله تعالى وصفاته يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وأما في نفسها فهي ممكنة  
ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجباله غير منفصل عنه  
فليس كل قديم إلها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله تعالى  
قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلامنا قائم بذاته  
(قوله قلا ولي ان يقال) وقد يجاب أيضا بان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم  
قال كثر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى أنه لا يوافق مذهب المتكلمين  
(قوله واما في نفسها) فهي ممكنة

بالمساهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لا تحتان  
ولاستة وأربعة ولا سبعة وثلاثة الى غير ذلك لا مكان تصور العشرة بكنها مع الغفلة عن  
هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور  
بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما  
يستدل بان ركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس باولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة  
فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل لزم استغناء الشيء  
عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويتها فيستغنى عما عداها اجاب بعض  
الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم التفكك لكنه عبر عنه بالجزء  
مبالغة وترويحاً وهو من قبيل اجزاء الكلام على متفاهم العرف (قوله وقد يجاب أيضا  
بان القديم الخ) يعني منع الملازمة أي لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم أزلي قائم بنفسه  
غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لا احتياجها الى الذات فلا تكون قديمة  
وان كانت أزلية والمراد بالازلي مالا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم أعني مالا ابتداء  
أصلا (قوله ولو سلم) منع لبطان اللازم أي ولو سلم ان القديم مالا ابتداء لوجوده سواء  
كان قائما بنفسه أولا فلا نسلم استحالة فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو  
عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف لتوحيد دون  
القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتي والزمان المتعسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم  
استلزامه تعدد الواجب لذاته (قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين) لان القول  
بالقدم الذاتي والزمان من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات  
(قوله)

(قوله ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر التدماء دون الفلاسفة فإنه لا صعوبة له عند ذلك بل فوجه الصعوبة أنه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب قاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش في نفي الكرامية قدم الصفات بأنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدر على التكلم والمشهور أنهم قالوا ٢٦٥ بحدوث الكلام (قوله فإن قيل هذا في الظاهر

موصوف بصفات الالهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعة الى نفي غيريتها وعينيتها \* فإن قيل هذا النفي في الظاهر رفع للتقيض وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريح بما لا يثبت للعينية ضمنا وايجابها مع نفي العينية صريح بما لا يجمع بين التقيضين وكذا نفي العينية صريح بما لا يجمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فهو عينه ولا يتصور بينهما واسطة

قد سبق ما فيه من أنه يخالف ما اشتهر بينهم من أن كل ممكن يحدث أي مسبوق بالعدم (قوله والكرامية اني نفي قدمها) يريد عليه أنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظاهر

(قوله قد سبق ما فيه) أي قد سبق في التمرج أن القول بإمكان الصفات يتنافى قولهم أن كل ممكن يحدث بمعنى أنه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك أن القول بخالفته هذه الكمية أهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد ايجاب لذاته بخلاف انقراض تلك الكمية ولذا خصصه المحققون بأن كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن الخ (قوله بقدم المشيئة) قالوا ان المشيئة صفة واحدة أزلية يتناول جميع ما شاء الله تعالى لها من حيث أنها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدرة على التكلم) قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسبوقة حادث وقع حدوثه قائم بذات الله تعالى وأنه قول الله لا كلامه تعالى وإنما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محادث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة غير محادث وان كان مابنا للذات فهو محادث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد (قوله فالتفريع المذكور الخ) أي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب

قيل هذا في الظاهر رفع للتقيض وفي الحقيقة جمع بينهما يمكن بيانه من وجهين أحدهما ان الغير تقيض العين كما ياتيه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان تقيضا بمعنى السلب أو بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها وثبوتها ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوت وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو لكن في كون قوله وهي لا هو ولا غيره

في الظاهر رفع للتقيضين نظرا عما يكون كذلك لو كانت قضية سالية بحسب الظاهر امالو كانت معدولة فلا لان الظاهر من لا هو ولا غيره العدول كما ان الظاهر من اللا كاتب العدول بل كانت بحسب الظاهر جمع للتقيضين وهو لا هو ولا غيره لان لا غيره في معنى لا هو وفي الحقيقة رفعهما وقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر الظاهر فيه لان الشيء ان لم يكن هو الاخر فهو غيره والاخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين التقيضين مع استحالة يستلزم تعدد عين الواجب وتعدد غيره من التدماء



\* قلنا قد فسرنا الغيرية بكون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أي يمكن الاتفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بالتفاوت أصلا فلا يكونان تقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية

(قوله قد فسرنا الغيرية بكون الموجودين الخ) قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة وأجيب بأن المراد بالغير هنا فرد آخر من نوعه والالزام أن لا يغيره ثوبه (قوله أي يمكن) الاتفكاك بينهما سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الخبز فلا تنقض بالجسمين القديمين كذا قيل

الكرامية إلى نفي قدم الصفات غير ظاهرا ذلوا كان ذهابهم إلى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات مطاوعا لأن الصعوبة في اثبات البعض أيضا باق فعلم أن تقييم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لآخر وللفاضل الحشوي والجلبي في تصحيح التفريع كلام لا نرضى بسماعه إلا أن الكريمة (قوله قالوا الخ) أي ينووا صحة التفسير المذكور بأنه مأخوذ من العرف واللغة لأنك إذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت إذا لم يكن فيها شخص آخر مع أنه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب أن المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من أفراد الإنسان والالزام أن لا يغير زيد ثوبه وأمتعة الدار وهو باطل قطعا (قوله سواء كان بحسب الوجود الخ) إشارة إلى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود أحدهما الخ بقوله أي يمكن الاتفكاك بينهما يعني أنما قصد به إشارة إلى أن إمكان الاتفكاك أعم من أن يكون بحسب الوجود بأن يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أو بحسب الخبز بأن يتجزأ أحدهما في جزئ لم يتجزأ الآخر فيه لا ما يوعمه قوله يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر من اختصاص إمكان الاتفكاك بحسب الوجود (قوله فلا يرد التقيض الخ) لأنه وإن لم يمكن الاتفكاك بينهما ما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على ما مر لكنه يمكن الاتفكاك بينهما بحسب الخبز ضرورة أنهما لو وجد الكائنا متجزئين بجزئين قال بعض الفضلاء هذا التقيض إنما يرد لو أريد بالمكان المكان الوقوعي دون الذاتي إذا العدم ينافي المكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه أقول لو أريد بالمكان المكان الذاتي لزم أن يكون الصفات غير الذات لأنه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالمكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو

(قوله قلنا قد فسرنا الغيرية الخ) وليس هذا التفسير مبنيا على اصطلاح منهم بل لدعائهم أنه مقتضى اللغة والعرف إذ يقال ليس في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة ورد بأن المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والالزام أن لا يغيره ثوبه بل أمتعة البيت وبأن القدرة غير زيد اتفاقا لأن العرض غير المحل اتفاقا كما سيحكي (قوله فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية

والعدم على الازلي محال) هذا البيان يستدعي أن لا يكون شيء من القديمين متغيرين فلا تكون الا فلاك  
مع قدمها متغيرة ولا العقول وزيد ادفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود أو الحيز وفيه أنه  
لو كان كذلك لم يقتصر وافي الاستدلال على ما ذكرنا بل كانوا متعرضين ان الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما  
في الحيز لا متنازع الحيز عليهما ويعتذر بأنه ترك التعرض لظهوره ثم يقول لو تم ما ذكره لزم أن لا يمنع تعدد القدماء  
اذ لا تكون القدماء متغيرة فالوجه أن يقال فان ذات الله تعالى تقتضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من المفتضى  
والمفتضى عن الآخر وكذا يمتنع انفكاك كل من أمرين ٢٦٧ آخرين يقتضيهما أمر واحد

والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه  
لكن يرد الالهان المفروضان نقضا فليتأمل (قوله والعدم على الازلي محال) لما كان  
عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له

أريد بالامكان امكان الانفكاك من الجانبين لزم المتغيرة بين الصفات بعضها مع بعض  
لا مكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله  
لكن يرد الالهان المفروضان) وكذا المجردان المفروضان كالعقول والنفوس اللتين  
أثبتهما الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود كونهما قديمتين ولا في  
الحيز لعدم تحيزهما (قوله فليتأمل) وجه التامل أن المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب  
الوجود والنقضان المذكوران منعدم تحتها ومادة النقص يجب أن تكون  
متحققة لان الناقض مدع لا بد له من اثبات مادة النقص ولا يكفي مجرد فرض الاله وما  
قاله الفاضل المحشي من ان النقص انما يرد بالممكن لا بالمتنوع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع  
فلا يرد النقص بالالهيين المفروضين بخلاف الجسمين القديمتين فانها ممكنان نظرا  
الى ذاتهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقص لافرق في  
الالهيين والجسمين القديمتين في ان وجود كل منهما ممتنع النظر الى الدليل عند المتكلمين  
ويمكن بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى (قوله لما كان عدم  
الانفكاك الخ) أي ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات لا تغاير الذات  
وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب

البيان ان المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعنى أن يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد  
والعشرة لا لوجودها لانها ليسا بوجودين وقوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور \* لا يقال فيه  
بحث من وجهين أحدهما انه ان أراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فيطالنه بين وان أراد  
قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحدثه في ذلك وثانيهما ان هذا لا يتم  
في الصفات المحدثه اللازمة للذات \* لا فانه نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا ممكن في  
الصفات المحدثه اللازمة وان أورد انه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الشارح  
على ان الصفة اللازمة المحدثه لا تتحقق عند الاشعري اذا اعراض لا تبقى زمانين

عنه الآخر (قوله  
والواحد من العشرة  
يستحيل بقاؤه بدونها  
وبقاؤها بدونها اذ هو  
منها) أي بعض منها  
فعدمها عدمه أي  
عدم العشرة عين  
عدم الواحد منها  
اما في ضمن واحد  
ما أي واحد كان  
واما في ضمن جميع  
الاتحاد الى غير ذلك  
لكن وجودها  
وجوده لا مطلقا  
بل في ضمن جميع  
الاتحاد لان وجود  
الكل وجودات  
الاجزاء كلها لا وجود  
جزء منها ومن



إذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا

والا فجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والافتخاف الوجودين والعدمين ظاهر على ان الاستلزام بين العدمين باطل كما سيذكره (قوله بخلاف الصفات المحدثة) فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات وهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيد اقد يتصف في الدار بالصفات المحدثة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع)

الوجود ايتىم البيان الا انه ترك لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونها متحيزين (قوله والاف مجرد الخ) أى وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فجرد عدم الانفكاك بنسب الوجود غير كاف لاتفاقه بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت أيضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به (قوله فانهم قالوا بمغايرة الخ) قال الا قدى ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان الصفات منها ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالدا ورازقا ومنها ما يقال لا عين ولا غير وهي ما يتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسانية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز ان انفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لم امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف وما ذكرنا ظهر لك ان ما قاله الفاضل المحشى الظاهر انهم لم يتولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يعابه (قوله وبهذا يظهر الخ) أى ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة لظهور ان استدلالهم السابق اعنى انه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد مع انه ذو قدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة أيضا لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحياة والمشيئة وغيرها مع صدق ذلك الكلام

(قوله لانهم ان ارادوا

صحة الانفكاك من

الجانبين) لا يقال

انترديد قبيح لانه يقرر

من قوله بخلاف الصفة

المحدثة فن قيام

الذات بدون تلك

الصفة المعينة متصور

فيكون غير الذات ان

المراد الاكتفاء بجانب

واحد لا نقول

لدلالته مماثل لان

قوله والواحد من

العشرة يستحيل بقاؤه

بدونها وبقاؤها بدونه

يدل على انه لا يكفي

امتناع الانفكاك

من جانب واحد

فيحسن الترديد

وان اکتفوا بجانب واحد لزمت المغایرة بین الجزء والکل

قد عرفت ان المراد بالانفکاک ما یمکن الانفکاک فی الوجود وفي الحیز فلا تقض  
بالعالم مع الصانع اذ یجوز ان ینفک الصانع فی الوجود ودو العالم فی الحیز لاستحالة تحیز  
الصانع نعم یرد الاشکال علی من قال النعیر ان ما یمکن انفکاک کما فی عدم أو حیز

( قوله قد عرفت ان المراد الخ ) یعنی قد عرفت فی الحاشیة السابقة ان تفسیر الشارح

قوله یمکن أن یتدر و یتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر بقوله ای یمکن الانفکاک  
الإشارة إلى تعمیم الانفکاک لا کما یفهم من تخصیصه بالانفکاک فی الوجود فنقول

المراد امکان الانفکاک من الجانبین ولا تقض بالعالم مع الصانع لانه یجوز أن ینفک  
الصانع عن العالم فی الوجود اذ یمکن وجوده مع عدم العالم و ینفک العالم عن الصانع فی الحیز

فان العالم متحیز فی حیزه و لیس الصانع متحیزا فیه لاستحالة التحیز علی ذاته تعالی و کذا  
لا یرد الاشکال بالعرض مع المحل اذ ینفک المحل عن العرض فی الوجود بان ینعدم

العرض مع بقاء المحل و ینفک العرض عن المحل فی الحیز فان حیز العرض هو المحل  
وحیز المحل مکانه فإله الفاضل الجلی ان التقض بالعرض مع المحل باقی لیس بشیء

منشؤه قلة التدبر قال بعض النضلاء رد هذا الجواب بان هذا لا یستقیم علی ما هو المقرر  
المحقق عندهم من ان کلمة أو فی التعریف للتقسیم دون التردید وحاصله ان المراد بأو أن

قسما من المحدود حده هذا وقسما آخر حده هذا فالمنی حیث أن  
قسما من المتغایرین حده ما یمکن الانفکاک بینهما من الجانبین

فی الوجود وقسما منهما ما یمکن الانفکاک من الجانبین فی  
الحیز فیرد الاشکال علی ما ارتضاه أقول هذا انما یرد ان لو کان التعمیم مستفادا من

کلمة أو و لیس كذلك کیف وهو غیر مذکور فی تعریف الشارح بل هو مستفاد من  
ذکر لفظ الانفکاک فی التعریف غیر مقید بقید فی الوجود أو فی الحیز حیث قال ای

یمکن الانفکاک بینهما فالمنی النعیر ان ما یمکن الانفکاک بینهما ای فرد کان من  
الانفکاک نعم لا یتیم الجواب الذی ذکره المحشی اذا أخذ کلمة أو فی التعریف کما

قال بعضهم النعیر ان ما یمکن الانفکاک بینهما فی الوجود أو فی الحیز اذ لا یمکن التعمیم  
حیث أن کلمة أو للتقسیم لا للتردید تأمل ( قوله نعم یرد الاشکال الخ ) ای یرد الاشکال

بالعالم مع الصانع لو أريد الانفکاک من الجانبین علی من قال النعیر ان ما یمکن  
انفکاک کما فی عدم أو فی حیز لعدم امکان انفکاک الصانع عن العالم فی عدم

لاستحالة عدمه تعالی ولا فی الحیز أيضا لامتناع تحیزه وان کان یمکن انفکاک العالم

( قوله وان اکتفوا  
بجانب واحد لزمت  
المغایرة بین الجزء  
والکل ) ای غیر الجزء  
الاخیر و أيضا یلزم  
عدم مغایرة العرض  
اللازم لمحله وقد  
عرفت ما فیه وجواز  
وجود الذات بدون  
الصفة لا یتیم مع قیام  
دلیل أقیم علیه فلا  
یسمع من غیر ابطاله  
و أيضا الصفة مقتضى  
الذات فكیف تجوز  
الذات بدونها



وكذا بين الذات والصفة للتصميم مجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة  
وما ذكره وأمن استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد

\* ان قلت لعلمهم أرادوا مجواز الانفكاك جواز ان لا يكون أحدهما قائما  
بالآخر أو بمحله ولا متقوما به والعالم غير قائم به ولا متقوم به ويجوز أن لا يقوم العرض  
بالحل بان ينعدم مع بقاء محله \* قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن  
تعميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى تحصل المساواة وفيه  
من الفساد ما لا يخفى على أنه يرد عليه الشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا  
الاعراض اللازمة ( قوله وكذا بين الذات والصفة )

في العدم والحيز جميعا ( قوله ان قلت لعلمهم أرادوا الخ ) يعني لعل مراده مجواز  
الانفكاك جواز ان لا يكون أحدهما قائما بالآخر أو قائما بمحله وان لا يكون متقوما  
وحاصلا به فلا يكون الصفات معايرة للذات لا متناع ان لا تكون الصفات قائمة  
بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل  
العرض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لا متناع ان لا يكون الكل متقوما به  
ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لا متناع  
ان يكون الصانع محلا للعالم أو محلا لمحله أو جزأ الشيء وكذا لا يرد النقض بالعرض  
بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان  
غيرين ( قوله قلت مثله الخ ) حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى  
المذكور وهل هذا التفسير وتخصيص ما خوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى  
هذا يجوز تخصيص كل تعريف أعم وتعميم كل تعريف أخص لا جل تحصيل  
المساواة وهو فاسد كما لا يخفى ( قوله على انه يرد الخ ) أى مع كونه مما لا يلتفت اليه  
غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه الشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع  
عدم جواز ان لا يكون محله متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا  
يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع كونها معايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير  
وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان  
العرض لا يبق زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه الشخص ان الشخص لا  
يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه حينئذ داخل في الاعراض  
اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا الكنى يرد على كلام المحشى ان مادة النقض لا بد  
ان تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان الشخص والاعراض

قوله لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو ٢٧١ بالفرض) يعني المراد امكان

فرض وجود كل منهما  
مع عدم الآخر ولم  
يبين الشارح عدم  
امكان وجود الذات  
بدون الصفة لان  
معرفة الحاصل بتكفله  
اذمع اعتبار انما  
الذات الى الصفة  
لا يمكن وجودها  
بدونها أو الاغناء عنه

لانه يكفي في نفي  
المغايرة بين الذات  
والصفة امتناع  
انفكاك الصفة عن  
الذات لان المعترف  
المغايرة الانفكاك  
من الجانبين وانما  
تعرض لامتناع  
انفكاك الجزء عن  
الكل مع الغناء عنه  
بامتناع انفكاك  
الكل عن الجزء  
تصحيحا لمأنيته  
الى ظهور الفساد من  
قولهم ان الواحد يمنع  
بدون العشرة في ان  
قوله بخلاف الجزء مع  
الكل لا يتم اذ كثيرا  
ما يصلح بوجود  
الكل ثم يطلب  
بالبرهان ثبوت الجزء

لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان  
كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف  
الجزء مع الكل فانه كما يمنع وجود العشرة بدون الواحد يمنع وجود الواحد  
من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف  
الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك ظاهر \* لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين  
الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها أزلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض  
كالعلم مثلا ثم يطلب بالبرهان اثبات البعض الآخر فلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى مع  
انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل  
متضامين كلاب والابن وكالاخوين

يرد عليه أنهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها  
ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلا فلا يكفي مجرد الامكان  
الذاتي (قوله لا يستقيم في العرض مع المحل) أي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي

اللازمة لا تكون مغايرة للمتشخص والمحلها (قوله يرد عليه أنهم صرحوا بان الكلام  
الخ) يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم  
المغايرة انما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الآدمي بل القديمة  
على ما ذكره الشارح وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة أخص من  
اللازمة من حيث المفهوم والافق حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لازم سوى  
صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها للزومها  
وقدمها يمنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات  
المحدثثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا تغاير  
الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح في صدر الدرس  
بان الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثثة فالمناسب ان يورد  
الاعتراض موافقا لما قررناه ولا على ان ما ذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثثة لم ينقل  
عن الشيخ الا شعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من  
تجدد الاعراض اذ يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب الموصوف بحسب  
الوجود ومن جانب الصفات بحسب الخيز (قوله ومرادهم الخ) جواب  
سؤال تقريره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات  
يمكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكاك

لغناء كونه جزأه وانما مع اعتبار الاضافة يمنع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس



وكاملة مع المعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك

لان الكلين ايضا موجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر ( قوله وكاملة مع المعلول ) وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا الخ اذا تصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد

والامتناع بالغير لا ينافي الامكان لذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك اعني الامكان الوقوعي وهو هنا منتف لان اللزوم والفعدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات تحمل عنه أقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير لزم ان لا يكون الذات مغاير للمعرض اللازم وأقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت أعم سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فانتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقيق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز لان حيز المحل مغاير حيز العرض كما لا يخفى ( قوله لان الكلين الخ ) بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الا موجودين فهذا قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكلين غير موجودين في الخارج ( قوله وعدم تصور هذا العرض الخ ) لان العرض الجزئي من جملة مشخصاته بالمحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونها جزئيا بدون محله ( قوله وبه يظهر الخ ) أي باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم تصور احد المتضايفين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغاير للمصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل أقول الجواب عن النقص بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى أنه على ذلك التقدير لا يرد النقص بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود وموهمة بانه من تنمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخ رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء

الامر فلا وجه  
لا اعتبار صحة الانفكاك  
بحسب العرض

(قوله فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم لا يصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم القيرية بما سبق الا ان لا يجعل هذا التفسير من الاشاعة بل من غيرهم لا صلاح كلامهم ويفهم من قوله فانه ٢٧٣ يشترط الاتحاد بينهما الخ ان

اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط الغايبة لا فادته مع ان صحة الحمل متوقعة عليهما سواء اذا الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود وما يقال ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة فعليه أن يشترط لها

مع التغاير عدم اشتغال الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير متبججه لانه لم يدع الا أن الافادة تتوقف على التغاير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها نعم يتبججه انه لا يتوقف افادة الحمل الاعلى التغاير ذهنا لاعلى التغاير بحسب المفهوم والتغاير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان

فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ايصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد \* قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع أن الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد ومتناول لكل فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه

( قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد ) يرد عليه أن مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لا بد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول لقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في أول الكتاب

مع الكل واما ذكرنا علمت أنه لا يظهر من اعتبار وصف الاضافة خلل في قول الشارح والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب الخ لانه جواب مستقل لا دخل لا اعتبار الاضافة فيه تأمل قال التفاضل المحشى أنت خير بأن وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا وتقدير يا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه أقول كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب البرهان وجود الجزء لخصاء كونه جزءا فوصف الاضافة فيه أيضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين ( قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغاير الخ ) أجيب عنه بأن ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل فانه لا يفيد بدونه لانه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير

بشر اذا لوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر

( ١٨ عقائد )

بالضاحك (قوله قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة) وأيضا هذا يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم (قوله فلو كان الواحد غيرا لكان غير نفسه



لأنه من العشرة وان تكون ٢٧٤ العشرة بدونه) يعني لأنه من العشرة والعشرة لا تكون بدونه على أن ان مكسورة

لأنه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يزد يد غيره لكان اليد غير نفسها  
هذا كلامه

(قوله وان تكون العشرة) قد وقع في عامة النسخ أن المصدرية بدل أن النافية تصحيف  
فصل اذا لا يمكن عطفه على ما سبق الا بتحمل تقدير و ينتقض أيضا باللازم فإنه غير  
عند المعتزلة

في التهم ان يكون مفهوم المحمول أمر ازيد على ما يفهم من الموضوع فانقض بالمثل  
الذي كور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءاً من مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان  
تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات ففيل شرط  
الحمل الاتحاد اذا تعني ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقق ما ذكره في حواشي  
شرح التجريد بان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف  
كذا قيل (قوله بدل ان النافية وأنه تصحيف فاضل) وقع في عامة نسخ الحواشي  
بدل ان النافية فعلى هذا قوله فاضل بالاتحاد المعجمة ومعناه حينئذ انه تصحيف فاضل  
أي زائد لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى  
ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما تعني الاستثناء لدخوله على الاسم ثم كلامه وفي  
بعض النسخ بدل لن النافية باللام المتحدة مع النون وقوله فصل بالاصاد المهمة فاعتادته  
تصحيف وتغيير بسبب فصل لامها عن النون وفي بعض النسخ تصحيف نخل (قوله  
اذ لا يمكن عطف الخ) مثل ان يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذا ما له  
لو كان الواحد غيرها يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه أو معطوف  
على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لنظر صار فيكون المعنى لكان  
كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه أي بتقدير ان يقال لزوم أن يكون  
العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفاً على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون  
معطوفاً على قوله لأنه من العشرة وحينئذ لا يرد النقض باللازم لأنه لا يصدق عليه انه  
من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على اللازم أنه لا يكون بدون الملزوم لكن لا  
يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل (قوله و ينتقض أيضا  
الخ) أي مع كونه محتاجاً الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند  
المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم يلزم أن يكون  
اللزوم بدونه وانه محال فيلزم أن لا يكون اللازم غيراً ويمكن أن يقرر بالنقض التفصيلي

نافية فالعشرة لا تكون  
غير الواحد فلو كان  
الواحد الذي ليس  
العشرة غيره غيرها  
لكان غير نفسه لان  
المغاير للشيء مغاير لما  
ليس غيره وكثيرا ما  
يروي ان مفتوحة  
فهي حينئذ عطف على  
ضمير كان وقوله بدونه  
على خبر كان فيكون  
الحاصل لكان كون  
انه عشرة بدون الواحد  
فمن قل فتح ان  
تصحيف لعدم امكان  
عطفه على ما سبق الا  
بتحمل تقدير ولزم  
أن تكون العشرة  
بدونه فقد غفل وكان  
قوله ولا يخفى ما فيه  
اشارة الى أن لا فرق  
بين الجزء والكل  
والحمل والعرض  
والعالم والصانع في انه  
يستنوع الانقسام من  
أحد الجانبين فكيف  
يعد جعل الجزء غير  
من الجهالة وما يقال  
انه اشارة الى ان كون  
الشيء من الشيء

وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة  
مغايرة لنفسه وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرة لكل جزء من أجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد

للعشرة مغايرته لنفسه فظهر ضعفه مما قررناه لك فاحسن التأمل (قوله وهي صفة أزلية) تأنث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة محتاج إلى تأويله بارجاءه إلى صفة العلم وأخذ ٢٧٥ الأزلية في تعريفات الصفات

يوجب الاستغناء عن

ذكر الأزلية في قوله

وله صفات أزلية وفيه

أن ذكر المعلومات في

تعريف العلم يوجب

الدور لتوقف معرفة

المعلوم على العلم ولك

أن تقول التوقف على

معرفة العلم بالمعنى

المصدرى لا العلم بمعنى

الصفة الموجودة وان

تقول التعريف العلم

الله تعالى والماخوذ في

التعريف مطلق

المعلوم وتعريف العلم

مستغنى عنه بما عرف

به العلم سابقا وينتقض

التعريف بالسمع

والبصر لأن يقال

لو كان الاحساس

من درجاة تحت العلم

فالسمع والبصر داخل

في العلم وإن كان

مباينا له فالسمع والبصر

ليسا ما به ينكشف

المعلوم بل ما به

ينكشف الحسوس وكما

أن علمه تعالى أزلي

ولا يخفى ما فيه (وهي) أي صفاته الأزلية (العلم) وهو صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة)

(قوله ولا يخفى ما فيه) لأن كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه (قوله تنكشف المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان قديما أو حاديا فإن للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة إلى الأزليات والمتجددات باعتبار أنها تستجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة إلى المتجددات باعتبار وجودها الآن أو قبل

بأن يقال لا نسلم أنه لو كان الواحد غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدونه فإن اللازم غير المألوم عندهم مع أنه لا يكون المألوم بدونه (قوله لا يقتضي النفسية) أي العينية حتى يلزم من مغايرة الشيء له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك أن لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على أن كونه جزءا من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم النسبية فلو كان مغايرها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان أن ليس العشرة مغايرة له سواء كانت نفسه أولا إذ يكفي أن يقال أنه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرة له فلو كان الواحد مغايرها لزم مغايرته لنفسه لأن المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره أذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة إلى شيء واحد فالصواب أن يقال في توجيه النظر أذا كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما (قوله وبالجملة مغايرة الخ) فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة بدو بدله مغايرتهما لنفسهما (قوله فإن للعلم تعلقات الخ) حاصله أن تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات في الأزل من غير أن يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الأزليات والمتجددات لكن تعلقاته الأزلية بالمتجددات باعتبار أنها تستجدد من غير أن يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلي كما يتعاق بالأمور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تهاهي متعلقاتها أعني جميع ما يمكن أن يعلم من الأمور الكلية الأزلية والمتجددة لشموله الممكن والمتع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار أنها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه مساقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت

تقه بما يجب أن يعلم في الأزل أيضا أزلي إذ نزه تعالى عن الجهل بشيء في الأزل نعم تعلق علمه بالماضي باعتبار أنه حدث وانما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهذا لا يقع من القادر العليم ما يشهد به هو عليه مما



وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقيها بها (والحياة)

(قوله تؤثر في المقدورات) يجعلها ممكن الوجود من الفاعل وأما الوجود بالفعل التكوين عند القائلين به فيستند تعلقات القدرة كلها قديمة وأما التأنيون للتكوين فله قديمة عند بعضهم بمعنى أنها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادث مجتمع أو متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناذرا ولا يلزم من تغير المتجدد بحسب تجديد الأزمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغير في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي أموراء إضافية ولا فساد فيه وهذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحدثين الى ان علمه بالمتجددات بأنها وجدت والعلم بأنها استوجد واحد فلا حاجة الى اثبات حادثه لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيد سيدخل الى فمعه حصول الغد يعلم هذا العلم انه دخل الدار الا ان اذا كان علمه هذا مستغفلة من ياتله وانما يحتاج احدا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الا ان بطر يا عن الاول والباري تعالى يمنع الغفلة عليه فيكون علمه بأنه وجد عين علمه بأنه متناهي وانما قال متناهي بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنهي لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاته أيضا غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في مقاديرات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحمدي المتجددات سواء أخذت باعتبار انها استجدد أو باعتبار انها وجدت الا ان متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك أيضا متناهية سواء كانت أزلية أو متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالذات الا زليات والمتجددات ان العلم بتعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من المتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان متعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع المتجددات ولا شك ان مجموع الزليات والمتجددات غير متناهية (قوله يجعلها ممكن الوجودات) بمعنى ان القدرة صفة تجعل المقدرات ممكن الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والابحاد من الفاعل لا بمعنى المقدورات ممكن الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة امر ذاتي للممكن تعالى القدرة بدفع هذا مقدور ولا يمكن وذلك ليس منع أو واجب فلا يصح أن يكون أثر القدرة وحصول الكلام ان المتكلمين منهم من أثبت التكوين صفة معنوية للقدرة والارادة ومنهم المصنف فرقتين منهم من أثبت التكوين صفة معنوية للقدرة والارادة ومنهم المصنف

عرفت وجه تعلقيها على الحياة (قوله وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقيها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان التأثير في الدور التكوين عند مذهبته لانه يتمسك في اثباته بان القدرة ليس أثرها الاخرية المقدور من الفاعل فلا بد من صفة بها تؤثر في المقدور فيقول ان التأثير في المقدور بمعنى جماله ممكن الوجود من الفاعل وحاصله صحة التأثير في المقدور ولا ينفع التاويل لان قوله عند تعلقيها بتبدل على ان التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل أزلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة أزلية والزراع في ان التعلق أزلي أو حادث التماس بين التماس التكوين فانه بعضهم جعلوا التعلقات

حادثه وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوا قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل

يد المقدور فيما لا يزال والملائم لهذا المذهب أن يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها (قوله وهي صفة  
توجب صحة العلم) لا نفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة إذ لو كانت نفس صحة العلم  
قدرة لكان وصفه تعالى بالحياة وصفه بحال المتعلق ويكون معنى كونه حياته صحيح العلم والقدرة ولما كان  
صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه ٢٧٧ مع أن شيئا منها لا يكون لغير

صفة أزلية توجب صحة العلم (والقوة) وهي بمعنى القدرة

آخرين (قوله وهي بمعنى القدرة)

الحق وهذا بيان  
بديع صنع في هذا  
المقام ولم يقل توجب  
صحة العلم والقدرة لانه  
يكفي ما ذكر في  
تعريف الحياة وليس  
المقصود استيفاء  
ما نوجبه والالم يصح  
الاكتفاء بالعلم  
والقدرة كما عرفت  
وأورد الشارح في  
شرحه للكشاف في  
تفسير آية الكرسي  
أنه لا يصدق تفسير  
الحياة بصحة العلم  
والقدرة على غير حياة  
ذو العلم ولا يصح  
الجواب عنه بأنه تفسير  
حياة الواجب والا  
فتفسير حياة غيره  
باعتدال المزاج النوعي  
أو ما يتبعه من قوة  
الحس والحركة أو  
غيرها لانه يصدق على

فن أثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شأنها صحة التأثير والايجاد عن الفاعل  
تكون صفة من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة به  
لازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة أحد جانبيه بتعلق التكوين  
بإده فوجد فعل هذه تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات  
يصح صدورها من الواجب غير متناهية والتأثيرون للتكوين قالوا ان القدرة صفة  
شأنها الايجاد وأما صحة الصدور فهو أمر لازم لا مكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان  
أو بين صلح كون كل منهما أثر المتاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى مخصص  
الحاجة اليه صدور أحدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا  
جاء الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افتروا فرقين فقل بعضهم ان القدرة متعينة  
لازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة  
لقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر فعندهم  
ون مقدرات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير  
بالقوة وقال بعضهم انها متعينة فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا  
حدث أحد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجادها فوجد فعل هذه تعلقات القدرة حادثة  
باجداد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي  
جودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنهي الى حد لا يتصور فوجه تعلق القدرة بهذا  
بول كلام المحشي والأولى أن يقول على مذهبتنا في التكوين ان للقدرة تعلقين  
هما أزلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية  
لعدم تناهي الممكنات والتعلق الثاني حادث بها يوجد المقدورات وهي التعلقات  
حديثة بعد تعلق الارادة بترجيح أحد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية

حياته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوى العلم من الحيوان فيمكن عدم  
مع امكانه لما نع (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتبيين على الترادف وأذن الشرع باطلاقة على القوى  
زية فالأولى جمعها مع القدرة ونحن نقول وبالقوى الاعتصام ان القوة بمعنى يفيد في جميع ما يتعلق  
من العلم والقدرة وغيرهما من الكلام في انها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته وأمر اعتباري



ويؤيد جماعه راجعا الى القدرة حصر الصفات في الهائية (قوله والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات) ليس  
في بيان صفة السمع على هذا التقدير بل لا تتم وهو قوله فذكر ادراكا تاما الخ فانه من تسمية بيان السمع و  
لا مجرد البصر يشهد به قوله ووصول هو فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لا يثبت  
المسموع به انكشافا تاما ومبنى اثبات صفة السمع والبصر على ان للسمع والبصر حالة أتم حين الا بصر و  
منها حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وابصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب الجهم  
والمعتزلة والسكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبي وأبو الحسن البصري يجعلا بينهما نفس العلم الا أن  
تعاين بالمحسوس أحدهما ثم ٢٧٨ من الآخر ولا يخفى ان اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات

بازاء باقي المحسوسات (والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصر  
ولا مندوحة عن اثباتها فذكر ادراكا تاما لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول  
تحرز عن التحكم الا أنه لم يرد اطلاق  
الشم واللمس والدوق عليه تعالى كنف عن  
البحث عنها وقوله لا على سبيل التخيل  
يعني ليس علمه تعالى  
بالمسموع والمبصر على  
سبيل التخيل لأن  
العلم بها على سبيل  
التخيل لغيرهما عن  
الحس ولا يغيب  
المحسوس عنه تعالى  
وفيه ان ذلك مادام  
المحسوس ظاهرا أو ما  
يعد عدمه فنسبته اليه

فذكرها للتنبيه على الترادف أو على حجة الاطلاق على انه التوهم العزيز (قوله وال  
والبصر) هما صفتان غير العلم بالتوهم كما هو متعلقانها (قوله فذكرها للتنبيه على الترادف) قيل الاولى حينئذ  
متضلا بالندرة (قوله أو على حجة الاطلاق الخ) يعني ان ذكر القوة للتنبيه على انه  
اطلاقا على الله تعالى بمعنى انه يصبح أن يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه  
اطلاقا للتوهم المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل الحشي ان كون الماخوذ  
لله تعالى لا يدل على حجة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على  
الامر على ألا يرى ان الاستواء واتوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم حجة اطلاق  
المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا (قوله وهما صفتان غير العلم) أي هما ص  
زائدتان على الذات تنكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لانا با  
هاتين الصفتين غير أن يكون على سبيل الانطباع له ووصول الهواء ومغايرتان لله  
اذ اعلمنا علمنا تاما جليا بشيء ثم أبصرناه أو سمعناه نجد بالبدية فرق بين الحالتين  
بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على أمر زائد مع العلم فبهما فذلك الزائد هو الا

تعالى نسبته قبل الوجود فينبغي أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد  
الاحساس وامانتي كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد ادلا مدخل للتوهم في المحسوس بل هو ادراكه معنى  
بالمحسوس بقى ان المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى بأي صفة ولا يبعد أن يقال جعلوه مدركا بصفت  
بها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد بصفة تتعلق بالمسموعات المسموعات مع ما يتعلق بها وكذا قوله المب  
حينئذ يكون ذكره قوله لا على سبيل التوهم في موقعه ومما أشكل على وأرجو من الله أن يفتح على الجواب  
الصواب أنه لا يجب ادراك المبصر بالبصرة ويجوز ادراكه بالسامعة الا انه جرى عادة تعالى بأقضية ادراك  
استعمال الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن ينكشف  
تعالى بالسمع فلم لا يجوز أن تكون الصفة التي يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع ولا استدلال بورود ا

القيام السمع والبصر  
بالمعنى المصدري  
بذاته تعالى وأما ان ذلك  
القيام مستند الى صفتين  
أولى واحدة فلا (قوله)  
ولا يلزم من قدمهما  
قدم الحسوسات  
والمبصرات) لا يخفى  
ان تعلق علمه تعالى  
بالمعلومات أزلى  
وتعلق قدرته تعالى  
بجوز أن يكون أزليا  
وأما تعلق السمع  
والبصر فليس إلا بعد  
وجود المسموع  
والمبصر فأبوهما قوله  
من ان عدم مناقاة قدم  
العلم لحدوث المعلوم  
بناء على حدوث تعلقه  
ليس بذلك لانه مبني  
على انه يمكن تعلق  
العلم بالمعوم قبل  
وجوده الا أن يقال  
أراد انه لا يلزم من قدم  
العلم بالمعوم الموجود  
باعتبار انه موجود قدم  
هذا المعلوم الموجود  
لان التعلق حادث  
وبيان ذلك أن لعلمه  
تعالى بالموجود الحادث

لزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم  
بآيات والمقدورات لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة  
مبينة)

والاشاعة وأولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على  
يكون سببا لانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث  
موعات والمبصرات فلا علم نوعان من التعلق فلا يرد أن يقال العلم بالمسموع حاصل  
وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به يلزمه أن يقول بالشم  
وق واللمس أيضا فلا تنحصر الصفات في السمع (قوله تحدث لها تعلقات)  
يث التعلق في القدرة

له عند الاشاعة) والجمهور من المعزلة والكرامية قال في شرح المقاصد لا ان  
ليس يلزم على قاعدة الاشعري في الاحساس من انه علم بالحسوس لجواز أن يكون  
جمعها الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات  
في كلامه وانما أثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوءة به مع انه يمكن  
افه تعالى به فلا حاجة الى التاويل (قوله وأولهما غيرهم الخ) أي فلا سفة الاسلام  
بكعبى وأبو الحسن البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه  
ن سببا لانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاستين وحاصل  
مهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق أزلى بها ينكشفان  
شافا تاما شيئا بالانكشاف التعقلي الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلية وتعلق  
يجادث يحصل بعد حدوثها بها ينكشفان انكشافا جليا شيئا بالانكشاف  
يلي الذي يكون لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين  
ي بالسمع والبصر (قوله فحينئذ لا يرد ان العلم الخ) لان للعلم به تعلقا ثانيا يحدث  
دوئهما (قوله ومن تمسك به الخ) أي ومن تمسك باثبات الصفتين المتايرتين للعلم  
ان يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات  
مومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس انما يكون بعد  
ودها فتكون هذه الصفات معايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده  
سبع قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم  
وق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين والاولى ان يقال لما ورد  
بهما آما بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم

تعلقين تعلق قبل وجوده وهو أزلى وتعلق بعده وهو حادث



(قوله وهما عبارتان) أي كل منهما عبارة عن صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع وكأنه أراد بذلك الحى الإشارة إلى أنه لا بد لهما من الحياة لكن لا جهة لتخصيصها بالارادة والمشيئة لا ما سوى الحياة كذلك ولا لتخصيص بالحياة إذ لا بد من العلم أيضا والإشارة إلى أنه لا بد من القدرة قد حصلت بقوله أحد المقدورين وقوله مع ٢٨٠ استواء نسبة القدرة إلى الكل زائد على التعريف إشارة إلى دليل التباين

وهما عبارتان عن صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل

على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا (قوله توجب تخصيص أحد المقدورين عند تعلقاتها به واعتراض بأنه ان تساوى نسبة الارادة إلى التعلقاتين يحتاج إلى تخصيص آخر فيسلسل به الا يلزم الايجاب

التوقف على حقيقةهما (قوله عند من لا يقول بالتكوين الخ) نقل عنه وأيضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على الآخر من منهم كما مر آنفا (قوله اعتراض عليه الخ) حاصله ان الارادة التي من شأنها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها إلى التعلقاتين أعني تعلق الفعل والترك يحتاج إلى تخصيص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام إلى ذلك المخصص فيلزم التسلسل أو الدور وان لم يتساو به من شأنها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب رنقى الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي أنبته الشيخ الاشعري ضرورة ان أحد الطرفين لازم الارادة والارادة لازمة الذات فيكون أحد الطرفين لازم الذات وان كان المعنى الثاني ان شاء فعل وان لم يشأ يفعل متحقة لا يقال لم لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية بأحد التعلقاتين ولا تنتم تلك الخصوصية إلى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية ما لم تنته إلى حد الوجوب لا يكون محصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية أولى بلا وجوب وكان كافيا وقسوه فانفرض وقوعه بها وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص أحد الوقتين بالوقوع لم يرجح الترجيح بلا مرجح وان كان لم يرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية نقول اذا لم تكن الأولوية واصلة إلى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لا مع وجود تلك الأولوية لأحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لم انتهائهما إلى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود

وهذا القدر لا يتم بل لا بد من أن يضم إليه استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين أيضا حتى ثبت مع ان استواء نسبة التكوين غير مضافة عند مثبته بل يشته بان نسبة القدرة إلى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم أيضا واضح فلو ضم إليه لاستغنى عن قوله وكون تعلق العلم تابع للوقوع ووجهه ما ذكره ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحا للوقوع لانه تابع نعمته للوقوع وتعيينه للوقوع لم يرجح وأورد عليه

أنه فليكن المرجح العلم بصلحة فيه والكل في قوله مع استواء نسبة الكل إليه عبارة عن كل المقدورات والأوقات وأورد عليه ان نسبة الارادة أيضا إلى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها المخصص من مرجح ويتسلسل وأجيب بان تعلق الارادة لا يتوقف على مرجح بحكم بديهية العقل الخاكمة بان الهارب السبع لا يريد أحد الطرفين المتساويين من كل وجه لم يرجح وكذا العطشان لا يريد أحد القدرين المستويين

من كل وجه المرجح ( قوله وفيما ذكر تنبيهه على الرد على من زعم ) رد الحدوث جعلها من الصفات الازلية ورد  
العدمية لعددها من صفات لا هو ولا غيره والصفات العدمية لا توصف به ورد كونها أمرا باسها ذكرت مقابلة  
لصفة الكلام فلا يدرج فيها ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها ٢٨١ سلباً أنه يلزم أن يكون الحجر

قادر لا تصافه بتلك

السلوب لان الحجر في

أفعاله مغلوب لانه

ليس فاعلا بالاختيار

ولأنه كيف تكون

هذه السلوب مرجحة

وهي بالنسبة الى الكل

على السواء لان هذا

القائل أثبت المشيئة

فلتكن هي المرجحة

وما ذكره أن ارادة

الله تعالى فعله أنه

ليس بمكره ولا ساه

ولا مغلوب ذهب اليه

التجار ولم يفصل

بين ارادة فعله وفعل

غيره وما ذكره أن

ارادته فعل غيره أنه

أمر مذهب الكمي

وعنده ارادة فعله

المعلم بالمصلحة كذا

في المواقف ففي

ما ذكره خلط مذهب

بمذهب ونحرير

ما ذكره في بيان كونها

أمراً أنه لو تعلق ارادته

وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيهه على الرد على من زعم أن المشيئة قديمة والارادة  
حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم أن معنى ارادة الله تعالى فعله

\* لا يقال الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة  
\* لا نأقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح ( قوله

وكون تعلق العلم تابعا للوقوع )

الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة

توجب تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان

المعلول ما لم يجب وجوده عن الملقم يوجد ( قوله لا يقال الارادة صفة الخ ) جواب عن

الاعتراض وحاصله اننا مختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى تخصيص آخر

فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلق بصح صدور الفعل وركه عن

الفاعل من غير احتياج الى تخصيص آخر فيجوز تخصيصه للمساوي بل للمرجوح

( قوله لا نأقول الكلام في وجود تلك الصفة الخ ) يعني لا نسلم وجود الصفة التي من

شأنها صحة الفعل والترك من غير تخصيص بل هو متنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح

احد المتساويين بلا مرجح وقد أجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين أي

ايجاده من غير مرجح أي من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان

المسارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث

عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان ماء متساويان من جميع الوجود والجائع

اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجود وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين

أي وقوع احد هما من غير مرجح أي موقع وموجود وهو غير لازم من كون الارادة

مرجحة كما لا يخفى وأنت خير بان هذا الجواب لا يجدي فعلا لانه حينئذ يجوز ان

يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى

الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح اذا المرجح

الموجود هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا

مرجح دون الارادة مشكل على اننا نقول قد صرح السيد الشريف في شرح المواقف

بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك فيكون أمره أمرا بما لا يدخل تحت قدرته وهذا  
الاستدلال مبني على أن هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان يجوز لم يصح منه هذا الاستدلال  
فمن قال الملازمة في قوله ولو شاء لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا يحصل الكلامه



تحقيقه أن العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي  
بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الإرادة المختصة به يندفع قول الحكماء التابع  
هو العلم الاتقالي لا الفعلي

في بحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح مستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا غناص عن  
هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الإرادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعلق آخر  
مخصص له وهكذا الى مالا نهاية والتعلقات أمور اعتبارية لا يجري فيها برهان  
التطبيق فالنسب فيها ليس بحال وفيه تامل (قوله تحقيقه) أي تحقيق ان العلم غير  
الصفة التي ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخلو اما ان يكون مرجح  
احد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور أو العلم بوقوعه وجوده في الخارج وكلاهما  
لا يصير مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والمتنع  
والواجب فلا يكون مخصصا له وهو الظاهر واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع  
وتابع لكونه مما يقع في الحال أو في الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له  
وظل وحاك عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعلي أو مؤخر عنه وهو الاتقالي  
والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك  
الحيثية التي تعلق به العلم لا يكون علميا بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع  
كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الإرادة التي كون الشيء مما يقع فرع وتابع له  
وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان كون العلم تصورا أو تصديقا انما يستلزم في العلم  
الحصولي وعلم الله تعالى حضوري اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمين  
نعلم الحصولي أعني الصورة الحاصلة بدون الحكم أو منع الحكم بل العلم بنفس حقيقة  
الشيء أو العلم بوقوعه سواء كان حصوليا أو حضوريا وان دفع أيضا ما قيل ان العلم  
التصديقي فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية  
المصدق بها اما اذا كانت القضية ممكنة عامة أو مطلقة عامة أو مقيدة بالزمان المستقبل فلا  
يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا  
للووقع بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه أعني كونه ظلا  
وحكاية عنها وهذا التقدير كاف لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام  
بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان  
ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تامل (قوله و به يندفع قول الحكماء الخ) أي بما  
ذكرناه من ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه أو متأخرا عنه اندفع ما قال الحكماء

أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره أنه أمر به كيف وقد أمر كل  
مكلف بالإيمان وسائر الواجبات

نعم يرد أن يقال يجوز أن يكون المرجح في أفعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع  
وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فصل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه  
(قوله أنه ليس بمكره ولا ساه) \* ان قلت يلزم منه كون الجاد مريدا \* قلت هذا  
تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادات

ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الا تعالى الذي يكون مستفادا من الوجود  
الخارجي كعلمنا بالسما والارض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي  
مستفادا منه كما نتصور رأولا السرير ثم نحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعل اذ هو يعلم  
الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء  
في أوقانها وانما قلنا أنه يندفع لانهم ان أرادوا به أنه ليس ظلا وحكاية عنه فهو باطل وان  
أرادوا أنه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقيق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه  
لا يصير بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى (قوله نعم يرد ان يقال الخ) يعني  
يردان يقال أنه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور أو العلم بوقوعه مرجحا ان  
لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا  
لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل أصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية  
عنه وهو ظاهر وأجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا  
كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك  
ما فيه المصلحة ويفعل مالا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تامل حتى تكشف لك حقيقة  
الحال وسرير القال (قوله ان قلت يلزم الخ) لا يخفى ان هذا انما يردان لو فسر قوله  
ولا مغلوب أي بان لا يكون مضطر با في أفعاله بل تكون أفعاله على نسق واحد اما لو فسر  
بعدم كونه مغلوب الطبيعة في أفعاله فلا لان الجاد مجبور الطبيعة في أفعاله غير مختار فيها  
فحينئذ يكون معني كونه تعالى مريدا أنه ليس له قاصر في أفعاله تعالى وليس بساه فيها  
ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فحينئذ يكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة  
ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لا خفاء في ان هذا موافق  
للقلاسة في نفي كون الواجب مريدا أي قاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان قوله  
ان قلت يلزم منه ان كون الجاد مريدا تقريره ان هذه السلوب متحقق في الجاد قلوا كان  
الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا في كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجاد مريدا



ولو شاء لوقع ( والفعل والتخليق ) عبارة عن صفة أزلية تسمى التكوين وسيجيء  
تحقيقه

نعم يرد عليه أن هذا المعنى لا يصلح تخصيصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان أراد أن  
الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالاجاب ( قوله ولو  
شاء لوقع ) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق

وحينئذ جواب المحشى موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعنى ان هذه السلوب  
انما تكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجهاد ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب  
لا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض أنه لو كفى مجرد ذلك في صحة  
اطلاق المريد على الواجب اصح اطلاقه على الجهاد لتحقيق ما يوجب صحة الاطلاق  
فيه ولا يخفى ان جواب المحشى حينئذ غير تام أقول هذا التقرير يرفس لا نالا نسلم تحقيق  
ما يوجب صحة الاطلاق في الجهاد لان الواجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره  
ولا ساء ولا مغلوب لا كون مسمى من الاشياء كذلك على ما يشعر بذلك قوله أنه ليس  
بمكره ولا ساء ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل أنه ان أورد  
السؤال بان الجهاد أيضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوية فيلزم أن يكون مريدا  
يكون السؤال موجها ويجاب بما أجاب به المحشى وان أورد بان التعريف صادق  
على الجهاد فيلزم أن يكون مريدا فهو قاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة أخذ  
الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق ( قوله نعم برداخ ) يعنى يرد عليه ان الارادة اذا كانت  
عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص أحد المقدورين بالوقوع  
في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى ( قوله  
وان أراد الخ ) أى ان أراد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها وساءيا  
ومغلوبا في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في أفعاله لكون الافعال حينئذ متضمنة  
ذاته من غير أن يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قليل ان من فسر الارادة  
بالسوب المذكورة أثبت المشيئة فلكن في المرجحة ( قوله الملازمة غير مسلمة عندهم )  
لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى أراد ايمان الكافر  
وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشيئة  
ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشيئة ولم يلزمهم تخصيص المشيئة  
بشميئة التسمية ( قوله لكن الكلام على التحقيق ) فان التحقيق ان كل ما أراد  
الله تعالى فهو كائن ومراده وان لم يكن مرضيا وما موراه بل قد يكون منهيا عنه اجماعا

(قوله وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق) وكذا العدول عن لفظ الرزق الى التزريق مع داعي  
 مناسبه للتخليق (قوله وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وصف القرآن  
 بالمركب من الحروف تصرح بما يريد من القرآن من اللفظ لانه مشترك والتعبير عن الصفة الأزلية ليس مخصوصا  
 بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث القدسية الا أنها لما كان بحث الكلام اختص بالقرآن خص  
 الكلام به وظاهره يبينهم أن الصفة الأزلية هي المعاني القرآنية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية وظاهر ان ذات  
 فرعون وهامان وأمثالهما ليست قائمة بذاته تعالى بل انقائم به العلم بهذه المعاني أو قدرة التعبير عنها واطوارها فهو  
 اماراجع الى صفة العلم كما قيل أو الى صفة القدرة كما يمكن أن يقال فالظاهر أن صفة الكلام لا تنكشف بهذا  
 البيان بل ينبغي أن يحال علمه الى الله تعالى ويعترف بان له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف قام بذاته (قوله وذلك لان  
 كل من يأمرو وينهى ويخير) كانه ذكر الثلاثة على سبيل التمثيل والا فالقرآن لا ينحصر فيها إذ منه الذاء والاستفهام  
 حتى قيل كلامه تعالى أقسام خمسة بل منه التمجيد والتعجب والتعظيم والتزجي والقرآن بان التمني والتزجي يستحيلان منه  
 تعالى مع أنه يوجب نفى الاستفهام أيضا مندفع بان القرآن نزل على ٢٨٥ لسان العباد (قوله ثم يدل عليه

بالعبارة أو الكتابة  
 أو الإشارة) لا دلالة  
 على المعنى الذي يجده  
 المخبر أو الأمر أو  
 الناهي بالكتابة بل  
 بعبارة أفادت معنى  
 الكتابة (قوله وهي  
 غير العلم) أي المعنى  
 الذي يجده المخبر غير  
 العلم والذي يجده الأ-

وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق (والتزريق) هو تكوين مخصوص  
 صرح به إشارة الى أن مثل التخليق والتزريق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك  
 مما أسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هي التكوين  
 لا كما زعم الأشعرى من أنها اضافات وصفات للأفعال (والكلام) وهي صفة  
 أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمرو وينهى  
 ويخير يجده من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة وهي غير العلم  
 من أهل الحق لقوله تعالى \* ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا وقوله  
 تعالى \* ولو شاء لهذاكم أججمعين وانفوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (قوله

غير الارادة ولذا اكتفى في اثبات الاول بذكر الخبر وفي اثبات الثاني بذكر الامر فلا يرد أن معاير  
 الاخبار بالعلم لا تفيد معايرة الكلام مطابقة للعلم وان معايرة الامر للارادة لا تكفي في معايرة مطابقة الكلام  
 لها ولم يذكر ما يدل على المعايرة في النهي وهو أن المعنى الموجود في النهي غير الكراهية لانه قد ينهى عما لا يكره  
 كما ينهى عبده عن شيء عولا يريد انتهاء قصدا الى اظهار عصيانه اعتمادا على المعرفة بالمتأبسة \* لا يقال جرد  
 على أن النهي هو طلب الكف فانهي أيضا كلاما مرفى أن فيه ارادة فعل \* لا نقول على هذا يدخل النهر  
 في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وينهى وفيه ما فيه تأمل تعرف وما يقال ان ما ذكر لا يدل الا على معايرة الكلام  
 للعلم اليقيني لا للعلم المطابق اذ كل عاقل تصدى الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على أنه لا  
 في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشيء لان من ينكر الكلام النفسى يجعل الامر القاه  
 بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر أن يكون هناك أمر وراءه حتى يسمى كلاما نفسيا أو  
 يجعله التصور الخالي عن الاعتقاد واذ ثبت أمر آخر وراء العلم في الخبر وراء الارادة في الامر فلم يبق وجه لا نكر  
 الكلام الذي ثبت في شأنه تعالى بالتواتر عن الانبياء فلا يحصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ لا



اثبات الكلام  
 بالقياس بل بالتواتر  
 والمقصود من بيان  
 مغايرة الكلام  
 النفسى للعلم والارادة  
 أن لا يبقى لشيء ما ثبت  
 بالتواتر سبيل ولا يبقى  
 لدعوى الاضطراب  
 الى التاويل بحال نعم  
 ما أورد على ما استدل  
 على مغايرة الامر  
 للارادة من أنه لا أمر  
 هنا بل صيغة الامر  
 فخط من غير تحقق  
 حقيقته قوى ويجرى  
 مثله في الاخبار عما  
 لا يعلمه من أنه هنا  
 ليس الا مجرد لفظ  
 الخبر من غير حقيقته  
 على أنه يرد أنه لولا  
 أن الامر يستدعي  
 الارادة كيف يعذر  
 في ضرب العبد من  
 بأمره بما لا يريد  
 لئلا يمثل فيعذر لانه  
 لولا أنه يفهم من مخالفة  
 أمره أنه خالف ما هو  
 يريد لا يعذر في  
 ضربه اذا لا وجه  
 لضرب حين العمل  
 بل وفق ارادته

اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريد

( قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه ) قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني  
 لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة  
 على أنه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يقيد واعلم أن هذا المقام محار  
 الافهام والذي يخطر بالبال هو أن يقال المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير  
 العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام وانصف زيد بالقيام الى غير  
 ذلك تعبيرات عن معنى واحد والا نكار مكابرة ولا شك أن مدلولات الالفاظ متغايرة

قيل عليه الخ ( قائله مولا نازاده الشارح الاخير للمعاني ودوحاصله ان الدليل انما يدل  
 على ان المعنى الذي نجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا المطلق  
 العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل يصدد الاخبار يحصل في ذهنه صورة  
 ما أخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شأنه تعالى اذ لا يمكن  
 أن يقال انه تعالى أخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على  
 ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قاله الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته  
 للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا يختلف فيه ما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد  
 في المطالب التي يطلب فيها اليقين وأجيب عنه بان الذي يصلح أن يكون مدلولاً  
 للكلام الاخباري حسا هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان  
 مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الا لزام على الخصم لقولهم به وقد يقال  
 المقصود هنا مجرد تصوير الكلام النفسى بحيث يتنازع عن الكلام اللفظي والعلم  
 والارادة واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا  
 يخفى ما في الكل أما الاول فسلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة  
 وضعية اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا وأما الثاني فلان الا لزام غير مقصود هنا  
 بل المقصود اثبات الطلب الذي هو من جملة مهمات أمور الدين وأما الثالث فلان ما  
 نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونه مغايراً  
 لما في ذاته تعالى فلا بد من بيان المقابر وامكانه في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل  
 بثبوتها على ظاهرها ولا يؤول ( قوله واعلم ان هذا المقام من مجاز الافهام ) نقل عنه يجوز  
 بالجيم والحاء المهملة انتهى فعلى الاول من جزئ الموضوع أجوز جوازاً سلكه  
 وسرت فيه وعلى الثاني من حار الا بل يحورها ويحيرها والحوار والخير السوق اللين  
 ( قوله المعنى الذي نجده ) يعني ان المعنى الذي نجده في أنفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد

كن أمر عبده قصد ألا يظهر عصيانه وعدم امتثاله لأمره ويسمى هذا كلاما نفسيا  
على ما أشار إليه الأخطل بقوله

ان الكلام لفي القواد وانما \* جعل اللسان على القواد دليلا

فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم أن الشاك في وقوع النسبة بتصور الأطراف والنسبة  
التي لا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الأخبار ثم إنه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع  
عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر (قوله كن أمر عبده الخ)  
فإنه يأمره ويريد به أن لا يفعل ليظهر عنده عند من يلومه بضر به واعتراض عليه بأنه  
لا طلب في هذه الصورة كالأرادة فالوجود صفة الأمر لا حقيقة ته

أعني النسبة الإيجابية بينهما لا تتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها أعني  
المدلولات اللغوية التي بموجبها في الاصطلاح معاني أول وهو ظاهر فإن العبارات  
تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة والأقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف  
وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارات يدل عليه بالكتابة والأشارة  
أيضا فعلم أنه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات وغير مدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا  
يرد أن يقال إن الكلام النفسي مدلولات الالتقاط والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير  
العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وأنت خير بأن ما ذكره  
أنما يتم إذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وأيضاً إن الكلام النفسي  
مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة في  
توجه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل أقول المقصود ههنا هو مجرد بيان أن المعنى الذي  
يعبر عنه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة مغاير للعلم وأما أنه كلام نفسي أم لا فهو مطلب آخر  
أثبتته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما أشار إليه الأخطل الخ وإيس المراد  
بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي أنه مدلوله اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات  
والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد أنه المعنى  
الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات  
والاصطلاحات وهو الأصل بالنسبة إلى الالتقاط المعبر عنه بالمعاني الثانية في  
الاصطلاح (قوله ثم إن الشاك الخ) بيان لمغايرته للعلم يعني أن الشاك يحصل له  
التصورات الثلاث ولا يجد ذلك المعنى أعني النسبة الإيجابية عند عدم قصد الأخبار  
عنه فيكون مغاير التصور ما أخبر به ثم أنه إذا قصد الأخبار عن ذلك المعنى يجد في نفسه  
ذلك النسبة الإيجابية التي يعبر عنها بزيد قائم أو ثبت له القيام أو انصف بالقيام أو نحو ذلك



(قوله اني زورت في نفسي مقالة) أي قومت وحننت كذا في القاموس وفي الاستدلال به ويقول  
نصاحبك انظر لجواز أن يكون عبارة عن الالفاظ الخيلة المزينة في النفس (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام  
اجماع الامة) فيه بحث اما أولا فلان المعزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف يعتقد الاجماع مع مخالفتهم  
ويمكن دفعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على أنه تعالى متكلم فقوله أنه  
متكلم معمول للاجماع وتواتر ٢٨٨ النقل على سبيل التنازع يشهد به ما سيأتي في تحقيق الخلاف يتناوب بين

وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول اصاحبك ان في نفسي  
كلاما أريد أن أذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل  
عن الانبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت  
والحق ان الامر بتعبير عن الحالة الذهنية والانسكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت  
صفة الكلام) أي التي ثبت مغايرتها للعلم والارادة في السابق لأنه يدل على الثبوت  
والمغايرة معا (قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال في التلويح ثبوت الشرع  
مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما أخبر به أيضا وفيه  
بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام في  
ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على  
الشاهد لا يفيد والثاني انه ان أريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فلم يكن  
لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان أريد عدم تصوره أيضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على  
الاول أيضا أنه لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس همنا الا مجرد لفظ الخبر  
والعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الازكيا (قوله والحق ان الامر  
بتعبير عن الحالة الخ) أي والحق ان الامر مغاير الارادة لان الامر بتعبير عن الحالة التي  
تحصل في ذهن الامر عند قصد الامر أعني النسبة الإيجابية التي بطريق الاستعلاء  
سواء أراد وقوع ما يتعاقب به الامر أو لم يرد بل أراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة (قوله  
قال في التلويح ثبوت الشرع الخ) يعني ان ثبوت شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام  
موقوف على وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه  
السلام بدلالة معجزاته أما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوت موقوف على ثبوت  
ثبوت عليه الصلاة والسلام وهو موقوف على ظهور أمر خارق بكونه فعل الله تعالى لانه

المعزلة من قوله  
ودليلنا ما مر أنه ثبت  
بالاجماع وتواتر النقل  
عن الانبياء أنه متكلم  
ولا معنى له سوى أنه  
منصف بالكلام  
تلي أن المراد ثبوت  
الاجماع قبل ظهور  
بما تقدم وأما ثانيا  
فلان ثبوت الاجماع  
بالشرع والشرع  
يتوقف على ثبوت  
الكلام قال الشارح  
في التلويح ثبوت  
الشرع يتوقف على  
الايان بوجود  
الباري وعلمه وقدرته  
وكلامه وقد سبق في  
الشرح أيضا في شرح  
قول المصنف الخ  
التأدير السميع العليم  
ان ان الشرع يتوقف  
على كلامه ويمكن

دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لان مبتداه قوله  
لا يجمع أمي على الصلاة وصدقه لا يتوقف على الكلام بل على المعجز فواء كان كلاما أو غيره (قوله وتواتر  
النقل عن الانبياء) والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبره حد التواتر لا يقال لم يثبت إلا أنه متكلم اما ان  
الكلام صفة موجودة فلا لا نقول انهم لا ينكرون وجوده وإنما لا يرضى بآيانه تعالى فلهذا مع أنه  
لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الازلية به تعالى

( قوله ثبت ان الله تعالى صفات ثمانية ) بظا هره متفرع على قوله ٢٨٩ والدليل على ثبوت صفة الكلام

قال فرغ بملاحظة  
أدلة باقي الصفات  
ولك أن تجعله فرعاً  
لجميع ما سبق ( قوله  
ولما كان في الثلاثة

الآخرة زيادة نزاع  
وخفاء الخ ) استفاد  
منه ان الداعي الى

تفصيل الكلام في  
مسئلة الكلام زيادة  
النزاع والخفاء وهو  
بيد اذا المتصور من

التفصيل اثبات  
الكلام النفسي  
ونفى كونه مخلوقاً لا  
يرى انه بين الشارع

كونه غير مخلوق ولم  
يكن هناك نزاع  
وأيضاً المتبادر من  
اثبات صفة الكلام

اطلاق التكلم أو  
الكلم عليه تعالى فيه  
فيه ان الاسم هو  
التكلم وتكرار

الإشارة الى التكوين  
والارادة لتقرير ان  
القائل بالتكوين  
ثبت الارادة أيضاً  
لان الظاهر ان كلا  
منهما يعني عن الآخر  
ولا يخفى لطف قوله  
وفصل الكلام بعض التفصيل ( قوله ضرورة امتناع اثبات المشتق

صفة الكلام ثبت ان الله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع  
والبصر والارادة والتكوين والكلام ولما كان في الثلاثة الآخرة زيادة نزاع  
وخفاء كرا الإشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال ( وهو )  
أي الله تعالى ( متكلم بكلام هو صفة له ) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشئ

موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة  
النبي بدلالة معجزاته ولو توقع شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبين  
كلاميه تدافع ولا بد في التوفيق من التمعل فتأمل

تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقاً لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقاً  
للدعوى موقوف على كونه تعالى قادراً مختاراً موجوداً عالماً وأيضاً الرسول من أرسله الله  
تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد أن يكون المرسل موجوداً قادراً على الارسال عالماً بمعناه  
مختاراً مختاراً لمن يشاء من عباده وأما توقفه على الكلام فلان أكثر الاحكام التي جاء به  
نبينا عليه الصلاة والسلام مأخوذ من الكتاب وهو أقوى الأدلة الشرعية وأعلاها  
وثبوتها وقوف على كونه تعالى متكلماً وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء  
ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلام اذ يجوز ارسال الرسل بأن يخلق  
الله تعالى فيهم علماء ضروريين بارسالهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات  
الدالة عليهم ويصدقهم بأن يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياج في شئ من ذلك الى  
اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق  
بكلامه تعالى ظاهر كما لا يخفى ( قوله فبين كلاميه تدافع الخ ) لان ما في التلويح يدل  
على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف  
على الشرع حيث أثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع  
واعلم انه لا حاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارع  
صرح في هذا الكتاب أيضاً بان ثبوت الشرع موقوف على الكلام فلا يمكن اثبات  
الكلام به حيث قال في بيان قوله الخى القادر العليم السميع البصير الشائى المرید  
وأيضاً قد ورد الشرع بها وبمعناها لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك  
بالشرع فيها كالنوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت  
الشرع عليه ( قوله لا بد في التوفيق من التمعل الخ ) لا حاجة الى التمعل بل التوفيق  
بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى  
وما قال ههنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف



الاشتقاق) وهو

التكلم يستلزم قيام

الكلام والمعتزلة

يسلمون وجوب

قيام التكلم وينكرون

استلزام قيام

الكلام فانهم

يجعلون التكلم بمعنى

ايجاد الكلام في

الخطاب ورد عليهم بانه

يخالف اللغة ولا

ضرورة دعوا اليها

ولهم ان الكلام

صوت تكيف

بالاعتماد على الخارج

والصوت كيفية

نعرض الهواء حين

تموجه من قرع أو قلع

عنيف فليس التكلم

الاحداث الكلام

في الهواء فلا يكون

الكلام قائما بالتكلم

ويكون قيامه بالهواء

يكون قيامه بالتكلم

وهما من العوام لعدم

اطلاعهم على حقيقة

الامر (قوله ضرورة

امتناع قيام الحوادث)

الاولى لامتناع

قيام الحوادث لان

الامتناع ليس

من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى امتكلم بكلام  
هو قائم بغيره ليس صفته (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من  
من جنس الحروف والاصوات)

(قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق به) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو  
المدحوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويؤولون ذلك بايجاد الكلام وهو عدول عن  
الظاهر واللغة

على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه  
السلام لا يجتمع أمي على الضلالة وما رآه المؤمنون حذافهم وعد الله حسن وصدقه عليه  
السلام مؤيدون على ظهور أمر خارق على بدله على ثبوت الشرع قال في شرح المأخذ  
امتكم لتراثر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف  
على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم انهم في كلامه قليل وجه  
التوفيق ان الموقوف عليه لشرع هو الكلام المتفاني والمثبت بالشرع الكلام النفسي  
وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان  
بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكرهنا توقفه على نفس الشرع وفيه  
انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى (قوله وقيامه  
يستلزم الخ) دفع لما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام أثره  
كما ان النقوش الخطابة أثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه  
الدفع ظاهر (قوله والمعتزلة الخ) أي يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت مأخذ  
الاشتقاق وان ثبوت التكلم لا يقتضي ثبوت الكلام لانه تعالى لقيام التكلم بذاته  
تعالى لا يستلزم قيام الكلام به فان معنى التكلم ايجاد الكلام وادانته تعالى هو  
الايجاد والكلام عرض موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي وفيه ان  
المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خالق الكلام أيضا بل اطلاق التكلم والخلق عليه  
تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غير ذلك في شرح المختصر المضد في مسألة لا  
يشق اسم الماعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغير ذلك فاما المعتزلة قلوا أطلق الخالق عليه  
تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق انتهى كلامه كيف وعم غير الثائمين  
بالصفات والقيام والنبوت مع اهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجود الكلام  
وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وأيضا المختار عندهم ان كلامه  
هو الحروف والاصوات القائمة بذات الحافظ والتأري التي يستحيل بذاتها ايجاد  
تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والتأري لان افعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته فاعمل

(قوله ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها باقتضاء بعض) فالمتنضي حادث لا تقتضاه والمنسبوق به كذلك لانه مسبوق به والرد على الخنا بانه ظاهر وأما المشهور من الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى وغاية التوجيه ان يقال القائلين بتقييد الكرامية ولعل الشارح اطلع على قرينة من الكرامية موافقة للمتناهية واعلم ان ترتيب القيود في كلام المصنف على وجه يغني المتقدم عن المتأخر فإن كون الشيء صفة له تعالى يغني عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون ٢٩١ الا كذلك والازلية تغني عن

الوصف بانه ليس من جنس الحروف والاصوات فلا ولي ان يقال متكلم بكلام ليس ممن جنس الحروف والاصوات اذلى هو وصفه له وبالجملة في قوله صفة له رد على المعتزلة وفي قوله اذلية رد على الكرامية وفي قوله ليس ممن جنس الحروف والاصوات رد على الخنا بانه (قوله الذي هو ترك التكلم) فتعريف الكلام بالسكوت يستلزم الدور (قوله هي عدم مطاوعة

ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها باقتضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون اقتضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد على الخنا بانه والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) أي الكلام (صفة) أي معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الحرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حدا للقوة كما في الطفولية \* فان قيل هذا الكلام انما يصدق على الكلام المنفصل دون الكلام النفسي

قوله ومع ذلك فهو قديم ( هذا قول الخنا بانه وأما الكرامية فقائلون بحدوثه

(قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة) يعني ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركه لا من أوجده ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول أنا قائم فانا نسميه متكلماً وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجدده هو الله تعالى لا هو على ما هو رأي أهل الحق (قوله وأما الكرامية فقائلون بحدوثه) أي قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله وأما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على الكلام على ما مر قال في شرح المصابدا رأت الكرامية ان بعض الشراؤون من بعض وان مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى أن المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكنه قال في المواقف في باب التزيهات ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث انبى يحتاج

الآلات اما بحسب الفطرة الخ) الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلة بل قد تكون عدم الآلة اما بحسب الفطرة أو امارض وضعف الآلة لعدم البوع أيضا فطري فلا تحسن مقابله بعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطاوعا صفة منافية للسكوت والكلام بالآلة لا كلامه تعالى صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتزده عن الآلة وذلك بين (قوله فان قيل هذا انما يصدق على الكلام المنفصل) يعني ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام المنفصل فكلمة على بنائية وليست صلبة المصدق وهذا منع للمدعي بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال أو كلمة على صلبة المصدق وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة ولو قال وهذه



لكان أظهر وبالجمل المنصود ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النحوي وقوله اذا السكوت والخرس انما  
 يتألف التلظظ الاول في انما يتألف التلظظ فتأمل (قوله والله تعالى متكلم بها امر ناه مخبر) ذكر التلثة ليس  
 لانحصار الكلام في الامر والخبر والهي بل على سبيل التعميل لانه يكفي للتنبيه على ان تكرار الاسماء تعالى  
 ليس باعتبار تكرار الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي التلثة المذكورة والاستفهام والسداء وكون  
 الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد والافهم منزه عن الاستفهام وحينئذ يزيد على الخمسة وجود التعجب  
 والتمني والترجي أيضا وأشار الشارح بقوله يعني انها صفة واحدة الخ الى دفع الاستفهام عن قوله والله متكلم بها  
 بما سبق من السابق لاثبات الصفة وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكرارها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن  
 توجيه آخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بالآلة وجارحة (قوله لما ان ذلك أليق بكمال  
 الوحيد) لان كمال التوحيد ان لا يكون لما سواه مدخل في تحقيق شيء فاقول بوجود الصفة لا يليق الا على قدر  
 الضرورة والاولى ان يقول ولا دليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد انما توجب نفى تكرار دليل عليه فلا  
 يستعمل بتفي الكثرة بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء الدليل يستعمل بنفسها لانها خلاف الاصل لا يصار اليها الا لدليل  
 ولا يخفى ان انتفاء الدليل ٢٩٢ على تكرار كل منها في نفسها لا يوجب وحدة كل منها في نفسها فلو اوجب ان

<p>                             يقال ولا دليل على                              تكرار شيء منها ولا                              يذهب عليك ان تعدد                              صفة الكلام كما                              يتوهم من الاقسام                              المذكورة يتوهم من                              تعدد كتبه تعالى                              والدفع واحد وهو ان                         </p>	<p>                             اذا السكوت والخرس انما يتألف التلظظ قلنا المراد السكوت والالة الباطنيان                              بان لا يريد في نفسه التكلم أولا يتدر على ذلك فكما ان الكلام للفظي ونحوي                              فكذا ضد اعني السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها امر ناه مخبر) يعني أنه                              صفة واحدة تتكرر الى الامر والهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة                              وسائر الصفات فان كلامها صفة واحدة قديمة والتكرار والحدوث انما هو في                              التعلقات والاضافات لما ان ذلك أليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكرار كل                              منها في نفسها                         </p>
---	--

تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (قوله فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل  
 وجوده بدونها) اعلم ان ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكررة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد  
 من الاشاعة حيث قال الكلام في الازل ليس متصفا بشيء من الاقسام الخمسة انما يصير أحدها في الازل وأورد  
 عليه انها أنواعه فلا يوجد بدونها وأجيب بمنع ذلك في الأنواع الاعتبارية كافي الكلام فان الأنواع الخمسة تحصل  
 باعتبار التعلق وبهذا ظهر ان ما قيل ان ما سبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه ليراد السؤال والجواب خال عن  
 التحصيل لان السابق ان التعذر طارئ بطريق التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام  
 فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الازل وديننا أبحاث الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في  
 القدرة والعلم وغير ذلك والثاني ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمنع وجوده بدونها ادلا يلزم من  
 وجوده بدونها وجودها خاص بدون العام والثالث ان توجده السؤال لا يخص بتقدير كون التعلق غير أزلي بل يجرى  
 مع كون التعلقات أزلية بان يقال كيف تكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهى ولا خير ولا شر ولا وجود  
 العام بدون الخاص والجواب عن الاول ان من شاهد السؤال اشتباه ان الكلام اللفظي بالنحوي فان الكلام  
 اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يجعل الاقسام أنواعا بعقده شخصية مما لا يقدم عليه أحد بل لا يحصل

الموجودات بالاعتبارات أقساما للشخص فلا يجري في سائر الصفات وعن الثاني بان الاقسام مذكورة على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خاليا عنها وعن الثالث انه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعاقق أزليا يعرف منه اراد السؤال عليه واجواب عنه (قوله وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر) فيكون واحدا في الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا تثبت وحدته بكونه خبرا ما لم ينف التعدد عن الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار ٢٩٣ بتعدد التعلقات فلا يحصى

الا بالتمسك بالتعلق وقوله لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل امر التدب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في النهي التحريمي لا اخبار عن العقاب على الفعل ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيهما أيضا اخبار باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب

فان قيل هذه أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها \* قلنا انه ممسوع بل انما يصير أحد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال وأما في الازل فلا أقسام أصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك وانتهى على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب

رقوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة واجواب الحق ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافي وحدة الصفة كما علم الذي له كثرة ازلية بحسب تعلقاته

الباري تعالى اليه في ايجاد الحق وهو قوله كن او الارادة على اختلاف بينهم (قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث التعلقات وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام انفسى مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعددا كتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات أقول هذا انما يترجم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يترجم من تعدد الاثر تعدد المؤثر (قوله واجواب الحق) أي الجواب الحق المتعاقب لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقة غير متكررة بحسب الذات فان التكرر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكرر بحسب الذات وانما كان

على تركهما وفي كون النداء لطلب الاجابة مخافة ما اشتهر أنه لطلب الاقبال ولا يخفى أن ما ذكرناه من جعل الامور الخمسة خبرا في الازل وفيما لا يزال ولا يخص بكونه خبرا في الازل واختلاف هذه المعاني ضروري ودلائل الاتحاد مضادة للضرورة على ان اختلاف الاقسام الاربعة لا يخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة يستحيل على الاختلاف ومن البين ان استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر ضربا أولى من كون الطلب خيرا اذ ما من خير الا باستلزام الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام الخبري فتقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفات



## الاجابة ورد باننا علم اختلاف هذه المعاني بالضرورة

واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل  
واجيب بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية فيعتبر تكثيرها  
بحسب تعلقاتها ( قوله باننا علم اختلاف هذه المعاني ) فان الامر من حيث هو غير الخبر  
بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه  
انه زيدا ولا يصدق عليه انه زيدا من حيث هو كاتب

هذا الجواب حله لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ على دلالة الاشياء على  
المؤثر الذي هو خلاف الظاهر ( قوله واعترض مذهب الحدوث الخ ) قل عند في الحاشية  
هذا الاعتراض ليس يخص مذهب الحدوث فلا وجه لاختصاصه وهو الذي  
ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه ليراد انهم الا ان يراد تاييخ سوال والجواب  
وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور  
الفائلين بان تعلقات الكلام اولية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر  
ولانها لا خبر ولا يمكن وجود لعام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه  
بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث  
جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعاقب اذ لا يعرف منه ايراد السؤال عليه  
والجواب عنه بالمقابلة ومنشا الاعتراض اشتباه اللفظي بالكلام اللفظي فان اللفظي  
لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد دونها فكذا النفس والاعمال الاقسام انواعا  
لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد ( قوله فان الامر من حيث هو امر الخ ) يعني ان الامر  
الذي هو الطلب بطريق الاستعمال من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن  
وقوع النسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك ويدل على ذلك الاختلاف  
في لوازمهما فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني ( قوله بخلاف  
الكلام ) دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مقار للخبر يلزم ان يكون  
مقار للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تسكت فيه بحسب  
الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في  
الازل كالزم لمن جعله في الازل خيرا او حاصل الدفع انه لا يلزم من مقارته بالخبر مقارته  
للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا  
انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقاته بالامور به وهو لا يخرج عن كونه ذلك الشخص  
نعم يخرج عن كونه متصفا بحقيقة اخرى من كونه خيرا او نهيا او استقها ما او ندا ونظيره

عـ امت في محلها  
وهكذا وهذا يرجع  
جعل الطلب واجما  
الى الخبر

(قوله فان قيل الامر والهي بلا مامور ولا منهي عنه) هذه شبهة المعزلة على قدم الكلام ومن فوائد ما ذكره المصنف دفعها فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار أيضا سفة عند عدم مخاطب والجواب التحقيق عن هذه الشبهة أن الفها إنما يلزم في الكلام المنفصل دون النفس ٢٩٥ والكذب الخوض ما لا يقبل

التأويل ووجه كون

الاخبار بطريق

الماضي كذا محضاً أنه

لا زمان قبل زمان

التكلم حينئذ يكون

الاخبار بطريق

الاستقبال أيضا كذا

محضاً اذ لا زمان بعد

زمان التكلم أيضا

اذ لا انقضاء للتكلم

قصر النظر على

الماضي لتصور

معرفة الماضي وكما

يمكن الجواب بان

الامر في الازل

لا يجاب بتحصيل

الماور به في وقت

وجود المامور به الخ

يمكن الجواب بان

الاجاب حين تعلق

الامر فليكن الامر

قديمًا والتعلق حادًا

عند وجود المامور

به وأهليته والرجل

يحتاج الى تقدير

الابن والله تعالى

واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد \* فان قيل الامر والهي بلا مامور ولا منهي عنه وعيب والاخبار في الازل بطريق الماضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه \* قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل أمرًا ونهيًا وخبرًا فلا اشكال وان جعلناه فلا مرفى الازل لا يجاب بتحصيل المامور به في وقت وجود المامور وصيرورته أهلاً لتحصيله فيكون وجود المامور في علم الامر

(قوله واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم فجعل البعض راجعاً الى الآخر ليس أولى من عكسه ولا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل

ان زيدا من حيث هو عالم بصدق عليه أنه زيد ولا يخرج هذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا بصدق عليه بذلك الاعتبار أنه زيد من حيثية أخرى كحيثية كونه كاتباً والسر في ذلك ان هذه اضافات عارضة له غير داخلية في هويته فلا يخرج هذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعليلات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر فان التفاضل الجلي يرد عليه ان هذا الوهم لدل على كلية مسمى لفظ زيد ألا يرى أنه يصدق على كثيرين مختلفين بالعند كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تنتهي ولا يخفى أنه ليس بشيء لان الصدق المستبرق مفهوم الكل المتناول على كثيرين مختلفين بالعدد أن يكون مقولاً في جواب ما هو بمعنى أنه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكل جواباً عنه لا ان يكون محمولاً عليها ولا شك انه لو سئل أن زيدا الكاتب والعالم والدائم والثائم ما هم قال في جوابه انه انسان لانه زيد على ما بين في موضعه (قوله لا يوجب الاتحاد) والالزام اتحاد بين كل أمرين بينهما علاقة لازمة وذلك بدسي البطالان (قوله ولو سلم فجعل البعض الخ) أي ولو سلم أن الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والهي والاستفهام والنداء راجعاً الى الخبر ليس أولى من عكسه اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والهي عن العلم بخلافه وطالب الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قاله التفاضل الجلي ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين ولو ادعى مجرد

بعدم المامور في الازل ولا يحتاج في أمره الى تقديره فهو أولى بالامر قبل الوجود \* لا يقال أمر الرجل قبل وجود الابن لعدم وثوقه بأدراك الابن فليس في أمره قبل الوجود سفة والله تعالى يدرك المامور فلا وجه لامره قبل الوجود \* لا نقول لا يمكن أمره تعالى الا في الازل لا متنازع قيام الحادث بذاته الا قدس والمراد بالانصاف



بالأزمنة المتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر (قوله ولما صرح بأزلية الكلام النفس القديم حاول التنبيه) يعني بعد اثبات أزلية الكلام حكم بأزلية القرآن تنبها على إطلاق القرآن على الكلام النفساني لئلا يخلط بينهما على الكلام النفساني لم يصح ٢٩٦ نفى الحدوث عنه وبهذا يدفع أنه يتبادر من هذا أن جمع القرآن مع

كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد من قوله وعقب القرآن بكلام الله الخ أنه جمعه! لأن نفي الحدوث عن القرآن ينسفي أن يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرآن ولا يخفى أن ما ذكره تكلف أذيكفى في التنبيه على الإطلاق على القرآن أن يقول ويطابق القرآن على الكلام النفساني ولا وجه لاثبات عدم الحدوث لهذا الغرض ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام الأزلية أثبت أن القرآن غير مخلوق إلا أنه عقبه بكلام الله لما ذكره المشايخ أو قصدنا على جرى الكلام على وفق الحديث أو نقول به

كما إذا قدر الرجل ابتلاه قامره بأن يفعل كذا بعد الوجود والاختبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة إذ لا ماضى ولا مستقبل ولا حل بالنسبة إلى الله تعالى لتزويده عن الزمان كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبيه على أن القرآن أيضا قد يطلق على هذا الكلام النفساني القديم كما يطلق على النظم المتلو لحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله لما ذكره المشايخ من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق

(قوله كما إذا قدر الرجل الخ) اعترض عليه بأن فيه عزم على الطاب وأما حديثه فلا شك في كونها سفيها \* لا يقال يلزم منه أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء أصلا وأنه قطعى البطلان

الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام لا ينظى يحصل بتصرف في الكلام الخبرى فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تصرف على ما بين في الصرف فيكون الخبر أصلا في اللفظ فكذا في النفس وأنت خير بأن هذا ظن لا يفيد الجزم على أن الرجوع في اللفظ أيضا غير متيقن (قوله اعترض عليه بأن فيه الخ) أي أن المتحقق في صورة تصور الرجل الابن وأمره شيء هو العزم على الطاب وتخييله وهو ممكن وأما نفس الطاب فلا شك في كونه سفيها بل قيل هو محال لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه ما يكون محالا إذا طلب منه أن يأتي بالفعل حال عدمه وأما إذا طلب منه أن يأتي به بعد وجوده فلا قيل والحق أن نفس الطالب من الممدوم وإن كان المطلوب إلا بيان حال الوجود محل اشكال إذا الممدوم ليس بشيء فهو غير قائم للخطاب ولا بد للطلب وإن كان انقشود إلا بيان حال الوجود من فهم الخطاب (قوله لا يقال يلزم منه أن لا يأمرنا النبي عليه السلام الخ) يعني أن ما ذكرنا من أن في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضى أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا يفهمنا عن شيء بل عزم على الأمر والهوى بالنسبة إليه وأنه

على طريق نفي الحدوث عن القرآن أو أشار إلى دفع ما يكاد يتمسك به الخنابلة لعدم الكلام من إجماع لا شاعرة على أن القرآن غير مخلوق ووجه الدفع أن القرآن بمعنى الكلام النفساني ولا يخفى أن قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجهه تبادر الكلام اللفظي من القرآن شيوعه فيه على عكس كلام الله \* قلت وأيضا القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى

( قوله فهو كافر بالله العظيم ) قوله بالله العظيم محتمل انقسم وفي خلاصة الطيبي نقلا عن الصنعاني ان هذا الحديث موضوع والمراد بالفرقة بين الاشاعرة والمعتزلة القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الخنابلة والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق ٢٩٧ القرآن يناسب كلام المعتزلة

والمناسب بكلام

الاشاعرة مسئلة عدم

خلق القرآن والدليل

لم يسبق مرتبا مجموعا بل

سابق في موضع أنه

ثبت بالاجماع وتواتر

بالنقل أنه متكلم

ولامعنى له سوى

أنه متصف بالكلام

وفي موضع آخر أنه

يتمتع قيام الخواص

بذاته ولهذا لم

يكتف بقوله مأمور

( قوله من أن

الليف ) بمعنى من

الحروف فانه

مطلق التركيب

المجامع للتوالي في

النطق كيف اتفق

والنظم بين الجمل

والسكيمات لانه

ترتيب الكلمات

والجمل متناسبة

الدلالات متناسبة

المعاني وهذا مما

يكون بالنسبة

لن لا يسبق الى الفهم أن المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الخنابلة جهلا أو عنادا وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال أنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا ترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي وتفيده والافتحان لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي ودليلنا ما مر أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء صلوات الله عليهم أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ويتمتع قيام اللفظي بالحادث بذاته تعالى فمعنى النفس القديم وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتزليل وكونه عربيا

\* لا نأقول فرق بين الامر الصريح والضماني والسنة هو الامر الصريح للمعدوم ( قوله لئلا يسبق الى الفهم الخ ) فان القرآن شائع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وأيضا فيه تنبيه على الترادف

قطعي البطلان ضرورة أن خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيامة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطابه باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق النياس بعيد جدا ( قوله لا نأقول فرق بين الامر الصريح ) يعني ان خطابه عليه السلام للحاضرين بالتصديق والامر بالاعتقاد والتباعد والضمين والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعالا ليس سفيها ( قوله فان القرآن الخ ) يعني ان اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشترك بين اللفظي والنفساني لكن المتبادر منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفساني وقيل في وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشفر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى ( قوله وأيضا فيه تنبيه على الترادف ) أي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان

الى الكلمات والجمل وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا احاديا والانزال والتزليل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمساكن حادث وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحيا يوجب أن يكون كثيرا الاستعمال والاستعمال



حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدثي ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ما سبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه متقضي وجزء مسبوق المتقضي ولا يخفى ان بعض ما ذكرنا يكون من سمات الحدوث لو كانت ٢٩٨ صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتأمل ( قوله ايجاد

الحروف والاصوات في محالها ) من النبي وجبريل وقوله وان لم يقرأ الله ولا وجه افرض القراءة التي تتضمنه بحكمة التوصل والاظهر أن التضمير راجع الى المحال رانما هو المحفوظ يعني أن الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام في محال وان لم تصر له المحال متكلمة به حتى يتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سببا لتكلمه ويكون المتحرك من قام به اخر كلمة لا يوجب كون المتكلم كذلك لتقطع بان المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت

مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك قائما يقوم حجة على الخنابلة لا علينا لا نقائلون بحدوث التنظيم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في النواح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها والا لفتح انصاف الباري بالأعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا

( قوله وانت خير بان المتحرك الخ ) يعني أن قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول فقوله والا لصح انصاف الباري يريد به الصحة بحسب اللغة

الشرعيا حرك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه حينئذ يكون متجدا مع في المفهوم وأوردت توضيحه لا يدل له لان المنصود هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله تعالى ( قوله وقد ثبت الكلام النفسي الخ ) دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفا لما في العقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذلا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجود الحروف والاصوات ( قوله يريد به الصحة بحسب اللغة الخ ) دفع لما يقال من ان انصافه تعالى بالأعراض يعني الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهاه معنى الاتصاف والقيام والتجيز وما يوجبهم التمسك باطلاقة موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به ان شرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري

المتكلم في الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق معنى يحصل الكلام في محله ومنشأ هذا الاطلاق هو قيام الكلام بالتكلم ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشائع في هذا المعنى صحة اطلاق الايض والمتحرك الى غير ذلك لانه ليس بحال ما عند المتكلم من تأثير مثله وتقييد الأعراض بالمخلوقة على أصل المعتزلة من كون العباد خالقين لا فعاليهم والا فكل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعة والا ولي أن يقول يصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الأعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الايض بهذا المعنى انصافه

تعالى بالياض بل بإيجاده ( قوله ومن أقوى شبه المعتزلة الخ ) كانه أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى  
 إلى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من قالوا ولي وأقوى شبه المعتزلة وفي قوله انكم متفقون  
 على أن القرآن اسم لما نزل اليه نظر لان أبا حنيفة وأتباعه منا على أن القرآن اسم لما نزل اليه بين دفتي المصاحف  
 تواتر اسوى بسم الله الرحمن الرحيم في أوائل السور لكن النظر لا يضر فتأمل ويمكن أن تقرر الشبهة بوجه  
 آخر وهو أنكم متفقون على أن القرآن منقول اليه بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم أموراً يعتصم على الصفة  
 القائمة بذاته تعالى بديهية أول كونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسى حتى يصح  
 الحكم عليه بأنه غير مخلوق والاشارة الى الجواب بقوله وهو الخ اما يمنع الاستلزام ان جعل كونه مكتوباً في  
 المصاحف حقيقة واما يمنع بطلان التالى ان جعل محازاً \* فان ٢٩٩ قلت مدار الجواب على ان  
 كونه مكتوباً في

ومن أقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على أن القرآن اسم لما نزل اليه بين دفتي  
 المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقرواً بالاسن مسعوطاً  
 بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فتشار الى الجواب بقوله ( وهو )  
 أى القرآن الذى هو كلام الله تعالى ( مكتوب في مصاحفنا ) أى بالشكل الكتابية  
 وصور الحروف الدالة عليه ( محفوظ في قلوبنا ) أى باللفاظ الخيلية ( مقروء بالسند )  
 بالحروف المنفوعة المسموعة ( مسموع باذاننا ) بذلك أيضاً ( غير حال فيها ) أى  
 مع ذلك ليس حالاً في المصاحف ولا في القلوب والالسن والآذان بل هو معنى قديم  
 بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم الخيل ويسمى  
 بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر يحرق  
 نذكر باللفظ وتكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً ونحوه  
 للشيء وجوداً فى الاعيان ووجوداً فى الازهان ووجوداً فى العبارة ووجوداً فى  
 الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الازهان وهو على ما فى الاعيان  
 تعالى بالثبوت من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وأبيض  
 ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك أنه غير صحيح بحسب اللغة ألا يرى أنه  
 لا يصح أن يقال لمن ألقى الحجر وأوجد الحجر كذا فيه على ما هو رأى المعتزلة ان ذلك

من الممكن فى غير مخلوق وقوله محفوظ فى قلوبنا أى بالناظر الخيلة الاولى أى بصدر ذهنية لا يتم التحقيق  
 الذى سيدكره من الوجودات الاربعه ادليس وجود الشيء فى الذهن باللفظ الخيل ونفى الحلول فى الحلول بالحقيقة  
 فلا فرق بين الحلول والكتابة والسمع والقراءة فى النفي والاثبات فان الكل منى حقيقة مثبتة مجازاً ما يوهمه  
 البيان من الفرق لا وثوق عليه ( قوله ونحوه ان للشيء وجوداً فى الاعيان ) يريد بالشيء الموجود فى الخارج لا نكار  
 الوجود الذهني فلذا صح اثبات وجودات أربعة للشيء على الوجه الكلى ولا يتنافى قوله وجوداً فى الازهان  
 لانه وجود مجازى كخويه عنده من نكر الوجود الذهني ووجود حقيقى كالوجود فى الاعيان عند الحكم ومردمة  
 من المتكلمين \* اعلم ان قوله للشيء وجوداً فى الاعيان ليس كقوله وجوداً فى الازهان فان وجوداً فى الاعيان  
 معناه واحد من الاعيان سمي الموجود الخارجى عيناً لانه خير الموجودات كما يقال لا شراف الناس أعينها

المصاحف محاز  
 ولا اشارة اليه  
 فكيف يكون  
 اشارة الى الجواب  
 بل هو بالقاء الشبهة  
 أشبه \* قلت يشير  
 الى التجسس وزنى  
 وصفه بكونه غير  
 حال فيها فافهم ثم  
 قوله وهو مكتوب  
 فى مصاحفنا اما جملة  
 معملونة على قوله  
 والقرآن كلام الله  
 تعالى غير مخلوق  
 واما جملة حاله



والوجود في الازهان معناه حضوره في ذهن من الازهان ومعنى الوجود في العبارة ان العبارة ميزتها عن الاغيار  
ببيانها كما ان الوجود يميزه عن الاغيار وكذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط ايها بالبيان (قوله حيث  
يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم) هذا اذا دعي على جواب شبهة المبراة متفرع عليه بمعنى اذا عرفت ان وصف  
الكلام النفسي بهذه الامور ٣٠٠ مجازي فكما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد

الحقيقة الموجودة

في الخارج وحيث

يوصف كذلك

بما هو من لوازم

المحدثات يراد بها

الاتفاظ المنطوق

وهذا التحقيق عرف

جواب آخر عن

الشبهة المذكورة

وهو ان المتفق بان

القرآن بمعنى المنطق

اسم لما قبل الينايين

ففي المصاحف

تواروا بهذا اندفع

ما اورد انه اشبه

جواب المصنف

عند الشارح بجواب

آخر فانه يجاب عن

الشبهة بانه بان

المصنف بهذه الامور

مجاز وهذا جواب

المصنف وتارة بان

الموصوف بها القرآن

بمعنى المنطق وهذا

ما ذكره الشارح ولا

يعد ان يقال المراد

حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة  
الوجود في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به  
الاتفاظ المنطوق المسبوبة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو الخبيثة كما في قولنا  
حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن

(قوله يراد به الاتفاظ المنطوق الخ) يرد عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب  
المصنف

الشخص متحرك (قوله يرد عليه ان هذا الخ) يعني ان الظاهر المتبادر من قوله وان  
وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقة الموجود وان اوصف بما هو من لوازم  
المحدثات يراد به الاتفاظ المنطوق ان القرآن يطلق بلا اشتراط أو الحقيقة والمجاز على  
المعنيين النفسي والمنطوق فاذا ووصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا ووصف  
بما هو من لوازم المحدثات يراد به المنطوق أو التخييل أو الاشكال و يرد عليه ان التصور تحقيق  
جواب المصنف على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذه اجواب آخر لا تحقيق جواب  
المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه  
مكتوباً ومفرواً ومسموعاً ومحمولاً باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فبني  
اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقة بل من قبيل الاوصاف التي  
يجوز على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومتر وعومسوع ومحمول باعتبار  
وجوداته الاربع وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف المنطوق  
الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا ووصف الخ لانه  
يكن توجهه بحيث يكون حقيقة جواب المصنف ان يقال معنى قوله يراد به حقيقة  
الموجودة ان الملاحظ في هذه الصور ذاتها الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر  
يدل عليه ان شئ من قبيل وصف الشئ بما هو من لوازم حقيقة بخلاف ما اذا ووصف بما هو من  
لوازم المحدثات اذ لا بد قديم من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة اوصاف به لملاقة  
الدالية والمدولية فعلي هذا معنى قوله يراد به الاتفاظ المنطوق يراد به حقيقة من حيث

تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالجواب الى جواب آخر ووصفه بانه

المتحقق دون ما ذكره المصنف بناء على انه اذا ووصف القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازاً كان  
الموصوف بها عند التحقيق الكلام المنطوق لان ما ل الوصف المجازي حقيقة فلا يبعد أن يذكر في تحقيق جواب  
المصنف ان ما ذكره ووصف بالكلام المنطوق بناء على ان ما ل ووصف شئ بشئ مجازاً ووصف شئ بشئ حقيقة

وينقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحدا فتأمل (قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية) كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فثبتت الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة أهل الاسلام وتوجيهه ان عدم منحهم عنه لانه ليس الدليل ومنحهم عن الدليل لالانهم لا يثبتونه ويذكرونه ولا يخفى ان التعريف لما ذكره قرع الجعل ٣٠١ اسم للنظم فالاولى تقديم الجعل على التعريف وان

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الاصول بالكتاب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا أى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى وأما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى أنه يجوز أن يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحق الاسفهرائى وهو اختيار الشيخ أبى منصور رحمه الله

والتفصيل أنه لما تمسكت المستزلة بان القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا أجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال وأخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك أو المجاز المشهور على اللفظ أيضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل

يلاحظ معه الالتاظ المنطوقة أو الخيلة أو الاشكال المنقرشة فينشد يكون تحقيقا لجواب المصنف كما لا يخفى قال القائل الخشى هذا انما يريد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيدا خلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه أى تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك أنه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المستزلة فلا معنى لا يراد قوله ان الشئ موجود فى الاعيان الخ بل الواجب حينئذ أن يقول وتحقيقه ان القرآن يطاق على معنيين الكلام النفسى واللفظى فثبت بوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الخ والله در من فسر قوله وتحقيقه أى تحقيق جواب المصنف لا تحقيق جواب آخر تأمل فى هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قوله والتفصيل أنه لما تمسكت الخ) يعنى تفصيل الكلام فى ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف ان المستزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف بالاصاف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادثا أجيب عنه تارة بان وصفه بالاصاف المذكور ليس باعتبار حقيقةه حتى يلزم

مذهب أبى حنيفة الا أنه لم يحمل النظم ركنالزاما فى حق جواز الصلاة ولهذا جوز الفراءة بالفارسية هذا فانه يدل على ان كلام النظم والمعنى ركن ألزم وفى قوله لا مجرد المعنى مسامحة والمراد لا المجموع يدخل فيه مجرد المعنى ولك ان يجعله عطفًا على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة وقوله وأما الكلام القديم الخ عدل لجعل القراءة واللفظ والمساس من سمات الحدوث كانه قال اما هذا الثلاثة فن سمات الحدوث وأما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية لا نه فصل بالاجنبى الا أن يحمل قوله ولما كان على مثال آخر بوصف الكلام

على التعريف وان  
تعر يفهم لاحد معنى  
القرآن لا لجعلهم  
الفسر آن اسماله لان  
الظاهر انه لا اصطلاح  
منهم اذ لا احتياج  
لا اصطلاح فماله  
الوضع الشرعى (قوله  
أى من حيث الدلالة  
على المعنى لا مجرد  
المعنى) أول عبارة  
الاصوليين لتلا يلزم  
فى تعريفهم الجمع بين  
الحقيقة والمجاز لانه  
اذا كان القرآن مجموع  
اللفظ والمعنى كان  
المنقول الينا حقيقة  
فى اللفظ مجازا فى  
المعنى لكن لا يساعد  
هذا التأويل ما فى  
كتيبهم ان القرآن اسم  
لنظم والمعنى جميعا  
فى قول عامة العلماء  
وهو الصحيح من



بسمات الحدوث ووجوب حملها على اللفظ لا على ما قدمناه (قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه) يشعر هذا بأن الشيخ الأشعري لا يحتاج إلى تأويل قوله تعالى وفيه بحث لأنه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك وليس الأمر بالرجاء المشترك إلى أن يسمع نفس كلام الله نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى كلام الله تعالى إلى التأويل (قوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والمالك اختص باسم الكليم) أي كلّم الله فان كلّمك الذي يكلمك على ما في الصحاح وعلى مذهب الأشعري إطلاق الكليم على ظاهره وإنما الحاجة إلى هذا الوجه أو إلى ما قيل من ٣٠٢ أنه خص باسم الكليم لما سمع صوتاً إلا على كلام الله تعالى

من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سماعه من الله الذي سخر كل جهة وتزعمها على مذهب الاستاذ ومن وافقه من الشيخ أبي منصور ومن تابعه (قوله فان قيل أو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف الخ) يعني ما يدل عليه ما ذكر في توجيه حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاذ من أن كلام الله محمول على التجوز وإطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجازاً

فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتاً إلا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والمالك خص باسم الكليم \* فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم تجازاً في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المنقول إلى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وأيضاً المعجز المنجدي به هو كلام الله تعالى حقيقة مع النظم بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المنقل إلى السور إذ لا معنى لمعارضة الحقبة القديمة بقولنا التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الإضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الإضافة أنه مخلوق الله تعالى ليس من تأييدات المخلوقين فلا يصح النفي أصلاً ولا يكون الإعجاز والتجدي إلا في كلام الله تعالى

(قوله خص باسم الكليم) قال بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد

حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا حاصل جواب المصنف وأجيب عنه بارة أخرى أن الموصوف بهذه الأوصاف هو للفظ وهو حادث عندنا وأن القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الأوصاف والقرآن يطلق عليهم ما لا اشتراك أو بالحنيفية والمجاز هذا حاصل ما قرره أشار به قوله فحيث يوصف الخ (قوله وقال بعضهم الخ) أي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص

كان حق لصح نفيه عنه لأن علامة المجاز صحة نفي

المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي فيقال الأسد مجاز في الرجل الشجاع لأنه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد وما ذكره في معرض الجواب تسليم الشبهة من أن هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراط كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولا يخفى أنه على تقدير الاشتراك أيضاً يتجه أنه ينبغي أن يصح أن يقال ليس النظم المنزل المعجز المنقل إلى السور كلام الله لأنه يصح نفي أحد معني اللفظ المشترك عن الآخر إذا ثبت أن يقال يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة إلى نصب قرينة على المراد

منه

بالمعنى بخلاف المشترك فانه لا يصح تقيده من غير ان ينصب قرينة على ان المراد بالمعنى معنى وبالمعنى عنه معنى آخر  
 (قوله وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز الخ) اورد عليه ان هذا يقتضى ان يكون منقولاً في اللفظ مهجوراً  
 في المعنى لا مشتركاً وأجيب بانه لا يكفي في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لابد من كون المعنى الأول مهجوراً  
 وفيه انه لا بد من الاشتراك من عدم ترتيب الوضعين والوضع لعلاقة تقتضيه فالجواب انه لم يرد ان الوضع للعلاقة  
 كما يشعر به العبارة بل ان الاعتداد باللفظ ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسى (قوله وذهب  
 بعض المحققين) في شرح المواقف \* اعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار  
 اليه في الخطبة ومخصوصها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم بالغير للشيخ  
 الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فوم الاحتجاب ٣٠٣ ان المراد منه مدلول اللفظ

وحده وهو  
 القديم عنده وأما  
 السارات فانما تسمى  
 كلاماً مجازاً لدلالاتها  
 على ما هو كلام  
 حقيقى حتى صرحوا  
 بان الالفاظ حادثة  
 على مذهبه أيضاً  
 لكنها ليست  
 كلاماً حقيقة  
 وهذا الذى فهموه  
 من كلام الشيخ  
 له لوازم كثيرة فاسدة  
 كعدم انكارهم  
 انكر كلامية  
 ما بين دفتى

وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع لتنظيم المؤلف بل  
 معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به  
 ووضعه لذلك  
 (قوله انما هو باعتبار دلالة) قيل اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولاً لا مشتركاً ويكون  
 أيضاً مجازاً في المنقول عنه وهو باطل  
 موسى عليه السلام بالكليم انه لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو  
 المعتاد خص به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع  
 موسى صوتاً الا على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب  
 واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا أو من جميع الجهات  
 وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسى لان من جوز سماعه  
 كالشيخ الاشعري والامام الغزالي فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الا على بلا  
 حرف ولا صوت كما يرى ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعاقب الرؤية  
 والسمع بكل موجود حتى الذات والصفات (قوله قيل اعتبار العلاقة الخ) يعنى ان قوله  
 باعتبار دلالة عليه يدل على ان اطلاق كلام الله تعالى على اللفظى لعلاقة دلالة عليه

المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتجدي بكلام  
 الله الحقيقى وكعدم كون المقرء والمخفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام  
 الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده أمراً شاملاً للفظ  
 والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقرء باللسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة  
 والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجاوبه ان ذلك الترتيب انما هو فى اللفظ  
 بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث  
 الملقوظ جمعاً بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف  
 حقيقة كلامه وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة



الله تعالى ان كان اسما  
تلك الشخص  
القائم بذاته تعالى يلزم  
أيضا أن لا يكون  
المفرد والمفروق  
كلامه تعالى بل مثله  
وان كان اسما للنوع  
القائم يلزم أن يكون  
كلام الله في الشخص  
القائم به مجازا ويصح  
أن يوصف بالحدوث  
لحدوثه في ضمن  
أكبر الأفراد وأنه  
إذا لم يكن اللفظ مترتب  
الاجزاء في نفسه  
كيف يفرق بين ملح  
ولحم في نفسه ومنها  
ما يمكن أن يقال انه  
على هذا التحقيق  
أيضا يلزم أن لا يكون  
التحدي مع كلام الله  
تعالى لان مدار  
البلاغة على أمور  
تقتضي ترتيب الاجزاء  
من التقديم والتأخير  
ويمكن دفع الجميع  
بان اختيار هذا  
التحقيق لانه أقرب  
الى الاحكام الظاهرية  
لانه لا يتجه عليه  
شيء ولا شبهة في

انما هو باعتبار دلالة على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض  
المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ  
حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر  
الصفات ومرادهم ان القرآن

وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه

واعتماد العلاقة يشعر بكونه منقولاً لا مشتركاً لان المشترك هو الذي يكون معناه متعدداً  
ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي  
القديم واللفظي الحادث ويلزم أيضاً أن يكون استعمال الكلام مجازاً في المنقول عنه  
أعني الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز  
في المنقول عنه بالنسبة الى الواضع الثاني الذي هو الناقل على ما بين في محله وهذا باطل  
لانه لو كان مجازاً في النفسي لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى  
وهو محال عندكم ( قوله وجوابه الخ ) يعني ان النقل المعبر في المنقول هو هجر المعنى  
الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي أن يكون المعنى الاول  
موجوداً فانه يجوز أن يكون اللفظ موضوعاً بلاشتراك المعنيين بينهما علاقة مع عدم  
النقل والهجر كالا مكان الامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق  
الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون مشتركاً لا منقولاً وانما قلنا النقل المعبر في  
المنقول لان في المجاز أيضاً نقل لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الجلي يرد  
عليه انا لان سلم ان المحجر معتبر في النقل بل المعبر فيه كما حقه الشارح في التهذيب هو  
اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل مشترك  
والا فان اشتهر في اشياء فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة مجازاته هي كلامه أقول  
المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول موجوداً على ما فسر  
شارحه به كيف ولو كان مطابق الاشتهار كافي في النقل لزم أن يكون اللفظ الذي اشتهر  
في المعنى المجازي منقولاً قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما  
نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى  
الاول فيقول والاف في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وايضا في شرح المطالع وان كان  
معنى اللفظ متعدداً فاما ان يتخلل بينهما نقل أو لا فان تخلل قلنا ان يكون ذلك لمناسبة فان  
هجر الوضع الاول يسمى منقولاً شرعياً أو عرفياً أو اصطلاحياً على اختلاف التالين وان

كونه أقرب مع هذه الامور المتوجهة ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قسم الكلام المنطقي  
على مذهب الحنابلة واخراج قولهم عن حفيظ الوهن الى ذروة المنة

وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضي تاخر الوضع حتى يكون منقولاً

لم يجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثانى مجازاً وكتب القوم  
ملوءة من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاثبات قال ونوسلم فنقول هذا لا ينافى الا  
كونه منقولاً وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم الحال لا يكون  
مخصوصاً بكونه منقولاً بل مع كونه مجازاً فى المعنى الاول يلزم الحال أيضاً كما تقرر  
فى السؤال ولا خفاء فى أن المجرع عن المعنى الاصلى غير معتبر فى المجاز بل عدم المجرع  
معتبر فيه لا يقال انظر الوضع فى قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع فى  
المعنى الثانى واعتبار الوضع ينافى كونه مجازاً اذ لا وضع فى المجاز لا نقول بتحقيق نوع  
وضع للمعنى الثانى بواسطة ملاحظة المناسبة بينهما وبين المعنى الاول مع عدم ترك  
الاول لا ينافى كونه مجازاً بالنسبة الى المعنى الثانى وحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ولفظ  
الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المنسدة انتهى أقول كون لفظ الكلام  
كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ معنى قولنا ووضعه لذلك باعتبار دلالة ان تعيين  
لفظ الكلام لتلك الالفاظ لدلالة الدالية والمداولية ولا شك انه وضع شخصى لكون  
كل من الموضوع والموضوع له معينا وهو غير متحقق فى المجاز واللام يبق فرق بينه  
وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع الوعى بمعنى ان الواضع وضع مثلاً به يجوز اطلاق  
لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على المتروك اذ اوجبه انما يبرشده  
الى ذلك تتبع كتب المعانى والاصول قال الفاضل المحشى والحق ان اعتبار العلاقة  
لا يقتضى كونه منقولاً لا مشتركا على ما هو المشهور قال فى التلويح لم يندر الاطلاع على  
ان الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبر وانما المر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها  
فجعلوا الاول منقولاً والثانى مرتجلاً فترى فى المرتجل عدم العلاقة وفى المنقول وجود  
العلاقة انتهى كلامه أقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولاً مشهور افتراء محض  
ليس فى الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما انفصل من التلويح انما يدل على ان وجود  
العلاقة معتبر فى المنقول وعدم وجودها معتبر فى المرتجل وأما ان وجودها يستلزم كونه  
منقولاً فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافياً فى النقل لزم أن يكون اللفظ المستعمل  
فى المعنى المجازى منقولاً لتحقيق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل فى هذا المقام فانه قد خبط  
فيه أولوا الافهام (قوله وقد يجاب بان اعتبار العلاقة الخ) أى قد يجاب عن الاعتراض  
المذكور بان تاخر الوضع الثانى معتبر فى المنقول على ما هو مقتضى النقل وبمجرد اعتبار  
العلاقة لا يقتضى أن يكون الوضع الثانى متأخراً عن الوضع الاول حتى يكون لفظ



اسم اللفظ والمعنى شامل لهما وهو قد يسمي كما زعمت الحاشية من قدم اللفظ المؤلف  
المرتب الاجزاء فانه يدعي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن ان يلفظ بالسين من اسم الله الا بعد  
اللفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ الدائم بالنفس

وفيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين مشكل لا خيرة في الزامه (قوله اسم  
اللفظ والمعنى شامل لهما وهو قد يسمي) ويرد عليه أن كلام الله ان كان اسم ذلك الشخص  
القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بان  
ما يقرؤه كل واحد منها هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بل ان جبريل وان كان  
اسم النوع القائم به يلزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح  
فيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عامما يلزم أن  
يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضا حقيقة

الكلام بحجتي ان اللفظ لجواز أن يمتدحوا وضع اللفظ بين المعنيين ويضع لهما  
مع اللفظ واحد فيكون مشتركا كانهما متساويان كما لا يخفى (قوله فيه ان اثبات  
عدم ترتيب الوضع الخ) يعني في الجواب المذکور نظر لان المعترض لما  
كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشرح بقوله ان كلام الله اسم  
مشترك الخ كان الجواب بقوله وقد يجاب منه للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتيب  
الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه  
خرط التبادول لا ضرورته في الزامه فوجود الجواب الذي لا تكف فيه وبما حررنا  
لك الله فاعمالنا ضل الخشي ان الجواب مانع لعدم تحقق الاشتراك في كفيه الجواز  
ولا حاجة الى الزام اثباته نامل (قوله يرد عليه ان كلام الخ) يعني ان أراد بقوله اسم اللفظ  
والمعنى أنه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ما قرأناه بل ما أنزل على  
النبي عليه السلام كلاما ضرورته ليس ذلك الشخص فان الاعراض تشخص  
بتشخص الخ وأنه باطل للقطع بان ما قرأه هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام  
المتحدى به بقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى وان أراد به أنه اسم للنوع  
القائم بذاته أتني اللفظ المخصوص بقطع الخبر عن خصوصية الخ يلزم أن يكون  
اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وشخصيته مجازا لكونه  
استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح أن  
كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح أن يقال زيد ليس بأسد وهو ظاهر  
البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق الدام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومته  
وكونه فردا من أفراد حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في شرح التلخيص

ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا هو معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن تغفل انظاقاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة الشروط وجود بعضها بعدم البعض

ولا يخلص الا بان يجعل مشتركاً بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله ليس مرتب الاجزاء في نفسه)

وفيه بحث لانه ان أراد بصفة النفي نفي صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرد وان اراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعاً لآياته بخصوصه فاللازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيما بعد ما لم تكن وحدوث محال أيضاً مع انه لا يقول بحدوثه اصلاً بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة المعارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثاً ضرورياً ان الاقفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب أو بدونها نعم انها مماثلة للاقفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا اذا ظهر فساد ما قال القاضل المحشي من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افراداً متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال أصلاً على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراداً لله بل المعاني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام (قوله ولا يخلص الا بان يجعل اطلع) أي لا يخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركاً بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع حينئذ لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً ولا يكون كلامه تعالى متصف بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققة في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى أزلاً وأبداً وانما الحادث الجزئيات المشخصة بشخصات الخيال الحادثة نقل عنه بل لا يخلص عنه الا بان يجعل مشتركاً بين ذلك النوع والفردين الخاصين واللازم أن يكون



ولامن الاشكال المرتبة الذاتية ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ  
الا كون صور الحروف مخزونة مرتبة في خياله بحيث اذا انتفت اليها كان كلاما  
مؤلغا من الفاظ خياله أو نقوش مرتبة واذا التفت كان كلاما مسموعا (والتسكوين)  
وهو المعنى الذي يعبر عنه بالعمل والخلق والتخليق والابحاد والاحداث والاختراع

يشكل الفرق حيث يبين قيام كل واحد منهما ونظيرهما ان لا فرق الا بترتيب الاجزاء

النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس  
كذلك كما عرفت وفيه انه ينبغي لزوم أن يكون اطلاق الكلام على  
ما يقرؤه كل واحد منّا مخصوصه مجازا فيصح تقيده عند ذلك باطل بالاجماع وأيضا يلزم  
أن يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي عليه  
السلام قال بعض الفضلاء فاختار الشق الاول وما يقرؤه كل واحد منّا كان  
بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان بغيره باعتبار تعلق قراءته وفيه تأمل (قوله  
بشكل الفرق بقيام الخ) وكذلك يلزم أن لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى ضرورة  
ان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتيب الاجزاء من التمدد والتأخير وأجيب بان  
غرضه ليس في الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف  
عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا  
الكلمات كلاما ووجود اللفاظ المرتبة وضعيا وان كان مستحيلا في حقا بطرق  
جري العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها  
مجمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذا  
القول بالترتيب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور  
في الجسمانيات دون المجردات والالزام انقسامها ألا يرى ان الصورة القائمة بالنفس  
الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتهاء الترتيب الزماني والوضعي  
لا يستلزم انتهاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب وتاليف  
يتحقق به الفرق وعدم الشهور به لا ينافي وجوده في نفس الامر أقول برده على الجوابين  
انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام وما يقرؤه كل واحد  
منّا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو اللفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب  
الوضعي أو الترتيب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذا لزم ترتيب هنا سوى الترتيب  
الزماني وقيل في الجواب ان ذلك المذهب اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حصل تحقيقه  
أن كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتمايز

(قوله ولا من  
الاشكال المرتبة  
الذاتية عليه) لا يحصل  
التركيب المطلق من  
الاشكال بل المركب  
من الاشكال انما  
وليس قيام صورة  
الحروف بنفس  
الحافظ بحيث اذا  
انتفت اليها كان  
كلاما مؤلغا من نقوش  
مرتبة قياما للكلام  
بنفس الحافظ  
(قوله والاختراع

ونحو ذلك) من الابداع والصنع بل التزيق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعييات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكم فانه ما بلامدة فهم غير مسوقين بالعدم وللابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انفاء المادة ايضا فهو يخص المجردات ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادي وغير زماني صار اعنده مساو بين للاحداث والتفسير باخراج المعدوم من عدم الى الوجود معني على ارادة مبدأ الاخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري (قوله لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له) ليس قوله مكون له خبرا بعد خبر لعدم الفائدة فهو توكيد باللفظ المرادف. ٣٠٩ لكنه لم يثبت في اللفظ في غير

الضمائر وفي بعض النسخ فيكون فهو اسناد لال من أحد المترادفين على الآخر وفساده غير خفي على ذكي واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورد خالق كل شيء وأما انه خالق لواحد أو لغير أفعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل نفسه متفرد فلا ونوق عليه بل ليس فيه

ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من عدم الى الوجود (صفة الله تعالى) لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع إطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون ماخذ الاشتقاق وصفه قائما به (أزلية) لوجوه الأول أنه يمنع قيام الحوادث بذاته تعالى لماسر الثاني أنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق

(قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد بمبدؤها (قوله يمنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يرد عليه أنه يجوز أن يقوم بالغير كما ذهب اليه أبو الهذيل فان رده بما سيجيء اتحاد الدليلان

بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكرنا قول فيه بحث ادلا اشعار في عبارته بان كلامه صفة حقيقة بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقة بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور محتمة (قوله لم يرد به الخ) أي لم يرد باخراج المعنى الاضافي الذي هو تعاقب بين المخرج والمخرج ادلا معني لكونه صفة أزلية اذ هو نسبة بينهم مما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحديث المخرج بل أراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الابداع والاحداث والابتداء والاختراع والاحياء والامانة والخلق والتخليق والتزيق الى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدؤها (قوله يرد عليه انه يجوز الخ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا يلزم أن يكون المصانع محلا للحوادث انما

العقل بل الوهم البارز في معرض العقل عليك بانفراق بين اطباق العقلاء والنقل وبين اطباق العقل والنقل فلا يوقعك الالباس في مضيق التردد في اطباق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف في انه خالق جميع العالم ينافي ذلك الاطباق وقوله لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم ظاهر في الاطباق على صحة هذه الدعوى والدعوى أنه من قام به الخلق لا انه يطلق عليه خالق العالم فلا وجه لقوله وامتناع الخ على انه لا معني لشهادة العقل على صحة الاطلاق بل هو أمر منقول من اللغة (قوله الأول انه يمنع قيام الحوادث بذاته تعالى لماسر) من أنه لو قام الحادث بالتقديم لم قدم الحادث أو حدوث التقديم ولزم الحوادث بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكوين أزلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينهما وبين الوجه الرابع الا بانه أبطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبدية (قوله



فلو لم يكن في الازل خالفا لزم الكذب أو العدول الخ) لزوم الكذب يندفع بما سبق ان الاخبار في الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى و ارادة الخالق فيما يستقبل انما تكون مجازا على منذهب من يجعل اسم الخالق مجازا في المستقبل لكنه مرجح كما يعلم في محله نعم لو تم ذلك بانه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خلق لم يخالف ويتجه على قوله من غير تعذر الحقيقة ان الخلق لا يتوقف على تضره ابل يكن رجحانه اذ من التراتن كونه مقصودا أظهر وعدم نادية المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية اليه اذا اصل وحدة القديم ٣١٠ فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة ومن يجب أن يلبه عليه ان أريسة

الخالق انما يدفع الكذب ان تكون صفة موجودة ويكون متممها حدثا فلا يلزم من قبها بذاته وجود الخلق في الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم الخلق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما انما في ذاته لا يتحقق بدون تحقق الخلق فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل أيضا على كون التكوين صفة موجودة اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار إضافة الخلق الى الخلق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة لا بما التي تتحقق بدون الخلق دون الاضافة فانها لا يتصور بدونها فمن قال الحكم بما الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والخلق فيما عدا الثاني أو تغليب فهو مغلوب الوهم وفي استلزام جواز إطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز إطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشيء بالثبوت فيقال لسا العنب المسكر للاسكار بالقوة والقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة ودون القادر على السواد على انه لو حقق القادر على السواد كن معناه القادر على خلقه فهو يستحق به هذا اسما من خلق السواد لا من السواد وأما ما أورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الإيهام والاذن وعدم الجواز العقلي

فلو لم يكن في الازل خالفا لزم الكذب أو العدول الى الخلق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق جاز إطلاق كل ما يضره هو عليه من الاعراض الثالث أنه لو كان حدثا فاما يتكويّن آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع أنه شاهد وما يدونه في معنى الحادث عن الحادث والاحداث وفيه تعطيل الصانع والرابع أنه لو حدث حدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل وجوابه أنه مردود بان صفة الشيء لا تقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له ( قوله اجاز اطلاق كل ما يضره هو عليه ) يرد عليه أن لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الإيهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه ( قوله فاما يتكويّن آخر فيلزم التسلسل )

يلزم لو كانت قائمة بذاته ته الى لم لا يجوز أن يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فن رد هذا المنع ودفعه بما سيحجى في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين انحد الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظاهر البطلان ( قوله وجوابه الخ ) حاصله ان اتم هذا الدليل والدفع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فان لم يثبت فيه الى هذه المقدمة فاندفع المنع المذكور ولم يتحد الدليلان ( قوله يرد عليه الخ ) حاصله ان أراد بالجواز الحواز الشرعي فلما لازمة تنوعه

بين الخالق والخلق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة لان القديمة لا بما التي تتحقق بدون الخلق دون الاضافة فانها لا يتصور بدونها فمن قال الحكم بما الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والخلق فيما عدا الثاني أو تغليب فهو مغلوب الوهم وفي استلزام جواز إطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز إطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشيء بالثبوت فيقال لسا العنب المسكر للاسكار بالقوة والقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة ودون القادر على السواد على انه لو حقق القادر على السواد كن معناه القادر على خلقه فهو يستحق به هذا اسما من خلق السواد لا من السواد وأما ما أورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الإيهام والاذن وعدم الجواز العقلي

ممنوع يمكن دفعه بأنه

أريد أنه يلزم جواز

إطلاق الأعراض

في الجملة أعني على

مذهب من لا يقول

بالوقوف مع أن

الإطلاق باطل عند

الكل (قوله من أن

تكوين كل جسم

قائم به) دون تكوين

العرض قائم لا يقوم

بالعرض لا متناع

قيام العرض

بالعرض بل تكوين

العرض أيضا قائم

بالجسم فالواضح أن

يقال تكوين كل

جسم وأعراضه قائم

به ولا يخفى أنه على هذا

أيضا لا يكون من

صفاته تعالى تكوين

ولا تزيد الصفات

على السبعة وكما يلزم

كون كل جسم خالقا

ومكونا لنفسه يلزم

تقدم الجسم على

التكوين إذ التكوين

الموجود لا يقوم

بالمعدوم فلا يحتاج

الحادث في وجوده

إلى التكوين

من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا أو مكونا لنفسه ولا خفاه في

متحالة

رد عليه منع مشهور بالجواز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد أشرنا  
في ماله وعليه ويمكن أن يقال نفس التكوين المتصنف به الباري تعالى أزل لا يتعلق  
وجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده

إن الجواز الشرعي موقوف على عدم إيهام مالا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة  
بالقاضي وعلى أذن الشارع كما هو رأي الأصحاب وكل إيهام موقوف في مشتقات  
لأعراض المقدورة على أن أراد الجواز العنلي فاللازمة مسلمة لكن بطلان  
اللازم ممنوع لا بدلائله من دليل ويمكن الجواب بأن المراد الجواز بحسب اللغة على  
ما ذكره المحشي فيما سبق ولا شك أنه لا يصح إطلاق الاسود لغة على القادر على السواد  
فإنه لا يقال للرجل الذي يدر على صبغ السواد والخمرة أنه أسود وأحر مع أنه يصدق  
عليه أنه قادر عليهما (قوله يرد عليه منع مشهور راجح) يعني أنا لا نسلم أنه لو كان التكوين  
حادثا لكان أمما مكونا بتكوين آخر أو بدون التكوين لم لا يجوز أن يكون مكونا  
بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا  
تكوين ويرد عليه أنه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه أذ لا معنى لكون التأثير  
عين الأثر واجيب بأن المراد بكون تكوين التكوين عينه أنه ليس في الخارج إلا  
المكون أو التكوين وأما تكوينه فامر بعينه العقل وليس له تحقق في الخارج ممتاز  
عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج إلى تكوين آخر لا بمعنى أن تكوين التكوين  
نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الأثر وهذا هو المراد بقوله وقد أشرنا إلى  
ماله وما عليه أي وقد أشرنا إلى ما ينشعه وما ينشده (قوله ويمكن أن يقال نفس التكوين  
الخلق) يعني لا نسلم أنه لو كان التكوين حادثا لا يحتاج إلى تكوين آخر أو حدث بغير  
التكوين لم لا يجوز أن يكون نفس التكوين من حيث انصاف الباري تعالى به وقيامه  
به تعالى متعلقا أولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر الحوادث ولا استحالة في سبق ذات  
الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبعا ذاتيا وإن كان مقارنا له في الزمان فإن  
وجود الصفات والأعراض إنما هو لقيامها بمحالتها على ما قالوا من أن الخل مقوم لها وإن  
وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يستنع الانتقال عنها فيكون الصفات  
من حيث قيامها بالواجب متقدمة لذات على وجودها وإن كانت مقارنة له في الزمان



ومبنى هذه الادلة على أن التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والحقيقة ونحوها من المتكلمين  
على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل  
شيء ومعه وبعده ومذكور بالسنن ومعبود لنا ويمينا ومحييتنا ونحو ذلك

فاحفظه فإنه ينفعك في مواضع شتى ( قوله ومبنى هذه الادلة ) كأنه أراد ما عدا الدليل  
الثاني أو بنى الأمر على التغليب

فيجوز أن يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه  
متقدما عليه بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال الحاشي المدقق فيه  
أنه إذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فإن كان الوجود مكونا  
يكون الوجود هو نفس التكوين أيضا مكونا ومتعلقا بالتكوين فالتكوين المتعلق  
بنفس التكوين أن كان عنه يلزم سق انتهى على نفسه وهو متخال وأيضاً لو كان وجود  
التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وذاتا في نفسه بذات  
الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك أنه كلام منشؤه قلة التدبر وسوء الفهم فإن  
اللازم هو أن يكون التكوين قائما بذات الباري تعالى بحسب الذات متقدما على  
وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لأن المتقدم هو نفس التكوين  
والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه  
بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته ولا تسد باب  
اثبات الصانع تأمل فإنه كلام لا شبهة فيه نعم ورد عليه أنه إن لم يتم لو تم ان قيام الاعراض  
مقدم على وجودها بالذات وعلة ذلك لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف  
وقال أنه ليس بشيء إذ يصح أن يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم ولتأخر الحاشي  
يبحث بالترديد يظهر جوابه مما قررناه ثم باختصار الشق الثاني بأدنى تأمل فلا نصح  
به مخافة الاطباب فإن قيل إذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قدما لا مستباح قيام  
الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر شيئا قلت هذا رجوع إلى الدليل الأول ولا شك في  
تماميته نعم الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الله  
المالك العلام ( قوله فاحفظه فإنه ينفعك في مواضع شتى ) مثل الدليل الذي أورد في  
قدم الارادة والقدرة بانهما لو وجدتا فاما بإرادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل أو بدونهما  
فيلزم الإيجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تأمل ( قوله كأنه أراد ما عدا الخ )  
يعني أراد بالأدلة الادلة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على  
الحقيقة أو أراد الجميع وبنى الأمر على تغليب الأكثر على الأقل فيكون

والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق) فان قلت فعاد الكلام في تسميته في الازل خاتما فلم يثبت له الخلق  
 مجازا من غير تعذر الحقيقة \* قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة  
 بالعدول الى المجاز وبهذا علم ان مبنى الدليل الثاني ايضا على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة متعذر  
 تة فبطل ما قيل كانه اراد لقوله ومبنى هذه الادلة ما عدى الدليل الثاني او مبنى الامر على التغليب هذا وكما ان  
 لادلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى ايضا ٣١٣ عليه مبنى كون الامانة تكوينا

ومبدؤه ارادة وقدره  
 على ان الموت صفة  
 وجودية ضد الحياة  
 على ما في المواقف من  
 انه قيل الموت كهيئة  
 وجودية يخلقها الله في  
 الخلق فهي ضد الحياة  
 لقوله تعالى خلق الموت  
 والحياة والخلق  
 لا يتصور الا في حالة  
 وجود والجواب  
 ان الخلق التقدير دون  
 الابدان واما لو كان  
 الموت عدم الحياة فهو  
 انما يتحقق لعدم ارادة  
 الحياة قيل والذي  
 يخطئ بالبال ان  
 التكوين هو المعنى  
 الذي نجد في الفاعل  
 وبه يتنازع غيره  
 وبه يرتبط بالمفعول

فان في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والامانة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على  
 نه أي التكوين صفة أخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت تسبها الى  
 ود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة بخصوص أحد الخاتمين

له ولا دليل على كونه صفة أخرى) ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى

في

كلام على المجاز اما البناء ما سدرى الثاني فانه لو لم يكن صفة حقيقية  
 أمرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام التجدد وهو  
 نزل كونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل ولا استغناء الحوادث عن  
 كون لان الزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم  
 ناء الدليل الثاني فان مبنا لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص  
 به حادثا بل بعم الحادث والتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل المظاهر ان  
 ليس الثاني أيضا مبنى على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات انجبه أن يقال  
 يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم ما قدم المكونات أو  
 قى الاضافة بدون أحد المتضادين وكلا الأمرين محال ( قوله ويخطر بالبال ان  
 كون هو المعنى الذي الخ ) يعني يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا  
 بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يتنازع عن غير الفاعل ويرتبط  
 بسطه بالمفعول بحيث يصح أن يقال ان هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك ان هذا المعنى  
 يحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلاً انما نجد في الضارب حين تصوره  
 بئمة كونه ضارباً بمعنى به يتنازع عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح

لم يوجد بعد وهذا المعنى بعم الموجب أيضا بل قول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة  
 ف لا يكون صفة أخرى وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين وهلم جرا ونحن نقول  
 نه يثبت في الواجب صفة سمع وبصر ينبغي أن يثبت التكوين فانه صفة لا بد لنا بعد القدرة على الضرب و ارادته  
 اعمال آلات بها يتحقق الضرب ودونها الى منزلة عن الآلة لكنه يناسب أن يكون له صفة ينوط بها الاثر  
 بمقام الجوارح في غيره كما ان له صفة سمع تقوم مقام السامعة في غيره هذا وقوله ولا دليل على كونه صفة أخرى  
 في القدرة والارادة فيبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرها وليس كذلك اذ لا بد من العلم أيضا



مجدد في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالفعل وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يتم  
الموجب أيضا بل قول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف  
لا يكون صفة اخرى

أن يقال ان الضرب أثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب  
الذي هو أثره وهو مغاير للقدرة والارادة أيضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل  
الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق  
القدرة والارادة بل قول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته  
الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدهما عليهما بالذات فكيف  
لا يكون صفة مغايرة لهما وبما ذكرنا اندفع ما قال الحشوي المادق من أن في هذا الكلام  
اعترافا بأن صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لاسيما في القدرة والارادة بل  
في العلم أيضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك  
بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما  
اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب  
بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه أيضا فيحتاج  
الى معنى آخر يرتبط به ويتماز عن غيره ويتسلسل أو يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى  
قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما  
مر في الخاشية السابقة فتأمل نقل عنه وامانه موجود أم لا فهو بحث آخر على ان طريق  
وجسود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود أيضا انتهى كلامه يعني ان  
المنصود عنها واثبات المعنى المغاير لسائر الصفات وامانه موجود أو أنه أمر اعتباري  
يعتبر العقل من نسبة الفاعل الى الفعل وليس في الخارج أمر زائد عليه فهو بحث  
آخر على انه لو تم طريق اثبات وجسود الصفات وزايدتها من انه تعالى علم وقادر  
ومريد ولا معنى له الا من انصف بالعلم والقدرة والارادة أو وصل ذلك ان طريق بعينه  
الى اثبات وجسود التكوين وزايدته على الذات بأن يقال انه تعالى خالق كل شيء ولا  
معنى للخالق الا من انصف بالخلق فلا بد أن يكون أمرا موجودا زائدا على ذاته تعالى  
كسائر الصفات وبما ذكرناه اندفع ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات  
وعلى تقدير تسليم كونه أمرا زائدا على الذات سوى القدرة والارادة يجوز أن يكون  
أمر اعتباري أو دعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط أمرا خارجيا غير مسموع  
مألوم لهم بل بهر حال وشهادة الوجدان في امثال هذه المباحث غير مقبول ووجه الاندفاع

(قوله ولم يستدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب) يعني  
ان التكوين يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المضروب متقدم على  
وجود الضرب بخلاف المكون فإنه متأخر عن التكوين فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع  
المضروب لاستغنى في وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم  
التكوين اما قدم المكونات أو حدوث المكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو أى التكوين هو التكوين  
للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه يفيد أن التكوين القديم هو التكوين  
المتعلق بالعالم ولكل جزء من أجزائه فيناد بالاضافة تعالى تلك ٣١٥ الصفة الواحدة بأمر متعددة في

أوقات متفاوتة فيعلم  
ان المتعلق بالزمان هو  
المتعلق دون نفس  
التكوين والحدوث  
صفة العلاقات ولعدم  
وضوح عبارته فيها  
قصده قال أشار الى  
الجواب اشارة الى  
الخفاء ولا يخفى ان  
تكوينه للعالم ليس

ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب  
بدون المضروب فنو كان قد يمازى مقدم المكونات وهو محال أشار الى الجواب بقوله  
( وهو ) أى التكوين ( تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الازل  
بل لوقت وجوده على حسب عامه وإرادته ) قال تكوين باق أزلا وأبدا والمكون  
حادث بحدوث التعلق كفا في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من  
قدمها قدم تعلقاتها كون تعلقاتها احادثة وهذا محقق ما يقال أن وجود العالم ان لم يتعلق  
بذات الله تعالى أو صفة من صفاته لم يمتثل الصانع واستغناء محقق الحوادث عن  
الموجود وهو محال وان تعالى قاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق بوجوده به فيلزم قدم العالم  
وهو باطل أولا فليكن التكوين أيضا قد يمازى مع حدوث المكون المتعلق به

( قوله والمكون حادث بحدوث التعلق ) اول كون التعلق الازل بوجوده في وقت  
مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن

ظاهر لا ستره فيه ( قوله أو الكون التعلق الخ ) يعني ان تكوينه لكل جزء من أجزاء  
العالم قديم والمكون بفتح الواو حادث لكون التعلق الازل بوجوده في وقت  
مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا متعلقا بالتكوين بوجوده  
زيد في الازل في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون  
حادثا وان كان التكوين متعلقا به في الازل ( قوله وهذا هو الانسب بالمتن ) لا يظهر

تكوينه للعالم اشارة الى انه لا ينكسر في التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته  
والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهم جراوا الى انه متعلق بكل جزء من أجزاء العالم لا كما تقول الفلاسفة  
من تعلفه بالتعلق الاول فقط واستناد باقي المعكشات الى القول والظاهر من الكل انه دفع لما يورد من أن تكوين  
الشيء ان كان في حال عدم لزوم اجتماع الوجود والعدم وان كان في حال الوجود لم يمتل حاصل حتى دفع  
بان تكوينه حال حدوثه ثابت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما أشار  
اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى  
العالم وأجزائه وتقييد الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي يتعلق به التكوين مع



قدم التعلق فلا يظهر ما قيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم كالتيكون والمكون حادث بان يتعلق في الازل بالتكوين بوجود الحادث في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين ويكون هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على ان ملخصه ليس الامنع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المراتبات والمقدورات واما جعل العلم ٣١٦ بسند لذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء

في الازل الا ان يراد

تعلق العلم بالشيء بعد

الوجود فان للعلم تعلقا

آخر به بعدد سوى

التعلق الازلي به (قوله

وما يقال) قيل أي

في جواب استدلال

الثانين بحديث

التكوين وحاصله

منع الملازمة في قوله

فلو كان قديما لزم

قدم المكونات وقد

يتوهم انه اعتراض

على قوله والتعلق اما

ان يستلزم اخ وحاصله

ان الترتيب يقيح اذا

التعلق يستلزم

الحديث ولا يخفى

ان الامر فيه بين

عسلي انه لو جعل

الجواب انما

لخرج الترتيب عن

القيح والحق انه منع

لاستلزام التكوين

قدم المكونات لان

وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذا القديم مالا يتعلق

وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث

بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالخلاف ما يكون لوجود بداية

أي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه وبمجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث

هذا المعنى لجواز أن يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما يدوامه كذهب اليه

(قوله وما يقال) أي في جواب استدلال الثانين بحديث التكوين وحاصله منع الملازمة

في قوله ولو كان قديما لزم قدم المكونات

وجه الانسية فانه محتمل ان يكون معنى عبارة المصنف هو تكوينه الذي يتعلق به العالم

وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فينبغي ان يكون اشارة الى ان تعلقه بالحادث على

حسب تجدد الاوقات ويحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذي يتعلق في الازل

بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فينبغي ان يكون تعلقه بقديمه

ويكون حدوث المكونات بحديث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر على

الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تساقطه به فقدم

تعرضه للتعلق وتعرضه الوقت يرجح الاحتمال الثاني (قوله وحاصله منع الملازمة الخ)

أي لا نسلم انه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات

بالتكوين قول بحدوثها اذا القديم مالا يتعلق وجوده به بحدوث شيء آخر وما

قاله القاضي الخميني من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة

متأخرة عن المكون عند الثانين بحدوث التكون كما أن الضرب متأخر

عن المضروب ولو كان التكوين قديما لزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم

المتنسب كما أن قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذا لمعنى التأخر

التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب الثانين بكون

التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت

تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما او حادثا والجواب

وجوده

المشار اليه بقوله وفيه نظر تصح بر معنى القديم والحادث على وجه يتدفع به المنع ويوضح الملازمة وفيه نظر آخر وهو

ان المنع لا يضر لانه يكفي في حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث والظاهر ان المراد انما

يقال في بيان بطلان استلزام قدم التكوين من ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وحينئذ لا نظر

الفلاسفة في ادعاء قدمه من الممكنات كالمبني على مشلا نعم اذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق

وقد يتوهم أنه اعتراض على قوله وان تعلق فاما أن يستلزم الخ وحاصله أن الترديد قبيح اذا تعلق يستلزم الحدوث وليس بشيء شيعي نظائر توسيع الدائرة ألا يرى أنه رد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات و بين عدمه على أنه يجوز أن يكون الجواب الزاميا

وجوده ولا شك ان ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخطب وقع من تشبيههم للتكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد وكونه من قبيل الإضافات لا في كونه متأخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدلل القائلون بحدوث الخ (قوله وقد يتوهم الخ) يعني قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوازا عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله ان تعلق فاما ان يستلزم الخ وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه التقدم أو الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود (قوله وليس بشيء الخ) يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء لان امثال هذا الترديد شائعة كثيرة الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للاخصم مجال للكلام ألا يرى انه قد رد المردود وجود العالم بين التعلق بذاته أو بصفة من صفاته و بين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا يمكن ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعارض أيضا صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تأمل (قوله على أنه يجوز أن يكون الجواب الخ) يعني يجوز أن يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنيا على ما هو مسلم عند وان كان فسادا في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاضل المحشي في توجيهه العلاوة أي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور وجوبا الزاميا على القائلين بحدوث التكوين فلا يلزم أن يكون الترديد قبيحا فان للمجيب حينئذ أن يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطنة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشيء

الاما ذكره الشارح  
(قوله نعم اذا أثبتنا  
صدور العالم) يشعر  
بأنه يتم منع استلزام  
قدم التكوين قدم  
المكون لو بسين  
صدور العالم من  
الصانع بالاختيار  
كذلك وفيه بحث  
لان عدم تصور  
التكوين بدون  
المكون يوجب كون  
المكون قديما  
لقدم التكوين سواء  
كان الصانع مختارا أو  
موجبا



(قوله ومن ههنا يقال) أي من إثبات اختيار الصانع كذلك وقيل أي من أن المراد بالحادث ما وجوده بداية وبالقدر  
خلافه وفيه نظر لأن مجرد أن ٣١٨ الحادث عندنا ما وجوده بداية لا يوجب إضافة التكوين إلى كل

جزء من العالم رد قدم  
شيء من أجزاءه ما لم  
يثبت أن إضافة  
التكوين يوجب  
الحادث بمعنى  
ثبوت البداية للوجود  
والمثبت هذا  
بثبوت أن الصانع  
مختار لا يقال  
الرد بحصول  
بتخصيص تكوين  
كل جزء بوقت  
سواء ثبت الاختيار  
كذلك أولا لا  
يقول فليكن وقت  
وجود البعض الأزل

(قوله والخاصل)  
أي حاصل الجواب  
عن الاستدلال  
وأراد بالصفة  
الإضافية ما لا تنفك  
عن الإضافة  
والافكون الضرب  
نفس الإضافة  
منسوخ وأراد بكون  
التكوين صفة  
حقيقية أنه لا  
يستلزم الإضافة  
وذلك لأن الضرب  
اسم لما قام به العمل

وجوده بتكوين الله تعالى قولاً محدوداً ومن ههنا يقال التخصيص على كل جزء من  
أجزاء العالم إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء كالمحوي والافهم أن  
يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تسكوها بالغير والخاصل أما  
لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وأن وزانه معه كوزان الضرب  
مع المضروب فإن الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون المضافين أعني الضارب  
والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من  
العدم إلى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول  
بتحققها بدون المكون مكابرة وانكاراً لا ضروري فلا يندفع ما قيل من أن الضرب  
عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلفه بالعمول ووصول الأمل إليه من وجود الفعل معه  
أذ لو تأخر لا لعدم وهو بخلاف فعل الباري فإنه أزلي واجب الدوام يعني إلى وقت  
وجود

(قوله ومن ههنا) أي ومن أجل أن المراد بالحادث ما وجوده بداية وبالقدر  
خلافه

لشيء بخلافه توسيعاً للدائرة فلا معنى للملاوة (قوله ومن أجل أن المراد الخ) يعني  
ومن أجل أن المراد بالحادث ما يكون مسبوقاً بالعدم ومخرجاً من العدم إلى الوجود  
وبالقديم خلافه يقال أن التخصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى رد من زعم  
قدم العالم بعض أجزاءه كالمحوي والصورة لانه إذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون  
معنى التكوين الذي هو نفس الأحداث الإخراج من العدم إلى الوجود فيكون رداً  
على من زعم أن بعض أجزاءه غير مخرجة من العدم بخلاف ما إذا كان معناه المحتاج إلى  
الغير في الوجود فإنه يكون معنى التكوين الاحتياج إلى الغير في الوجود فلا يحصل  
الرد على ذلك الزاعم لأنه أيضاً يقول بالحادث بهذا المعنى وبما حذرنا لك اندفع مقال  
بعض الأفاضل أن مجرد الحادث عندنا ما وجوده بداية لا يوجب إضافة التكوين إلى  
كل جزء من أجزاء العالم رداً على من زعم قدم شيء من أجزائه ما لم يثبت أن إضافة  
التكوين يوجب الحادث بمعنى ثبوت البداية للوجود وجهه الإندفاع ظاهر ونفس  
ذلك البعض قوله ومن ههنا بقوله أي من إثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى أنه يأتي  
عنه قول أئمة الفروع فيما بعد والافهم أنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية الخ كما لا يخفى

ما خولنا مع الإضافة فلا يشك عن الإضافة والتكوين اسم لما قام به تعالى مع قطع  
النظر عن تعلفه بالتكوين لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الإضافة وما وقع في عبارة المشايخ هو تفسيره

بإخراج المعدوم من العدم (قوله وهو غير المكوّن عندنا) المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو  
 كان المقصود الرد على من ينفي وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات ويقول ليس في الخارج  
 تكوين بل هو أمر عقلي ينبغي أن يقال وهو غير المكوّن اسم فاعل لأن من يثبت شيئا يثبت زائدا على المكون قائما به  
 لا زائدا على المكون اسم مفعول ولا يظهر أن المراد أنه غير المكون من حيث أنه مكوّن يعني غير التكوين القسم  
 بالمفعول والمقصود به الرد على أبي الهذيل حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وحينئذ يثبت عليه بأن الفعل  
 كالضرب مع المضر و يسهو بأن لو كان نفس المكون لزم أن يكون ٣١٨ إلى آخره والمراد بقوله عندنا

### المفعول ( وهو غير المكوّن عندنا

( قوله وهو غير المكوّن عندنا ) جعله بعضهم من تنمة الجواب وحمل الغير على المصطلح  
 وقال وهو غير الصحة الاتسكك بينهما فلا يكون إضافة كالضرب والالما كان غير  
 الامتناع اتسكا كما حينئذ عن المكوّن

على أولى الافهام ( قوله جعله بعضهم من تنمة الجواب الخ ) يعني أن الشارح جعل  
 قوله وهو غير المكوّن كلاما مستقلا يبين المسألة التي اختلف فيها المأثر بديه والاشعرية  
 حيث ذهب المأثر بديه إلى أنه غير المكوّن والاشعرية إلى أنه عينه وحمل الغير على  
 ما يقابل العين بحسب المفهوم لأن الدلائل المقررة في اثبات هذا المطلب إنما تثبت  
 المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تنمة جواب  
 الشبهة التي أوردها الثنايوني بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير  
 المصطلح وهو ما يمكن اتسكا كما في الوجود أو في الخير وقال في تقرير الجواب  
 أنه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكوّن لأن تكوينه للعالم ولكل جزء من تجزائه  
 يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكوّن عندنا الصحة الاتسكا كما بينهما  
 من الجانبين لأن التكوين ثابت في الازل بدون المكوّن ضرورة أن تعلقه بالمكونات  
 فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكوّن منزه عنه في الحيز فلا يكون التكوين  
 إضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات إضافة ولا أي وإن كان  
 إضافة لم يكن غير الامتناع اتسكا كما حين كونه إضافة عن المكوّن ضرورة أن النسبة

جمهور الفاضلين  
 بالتكوين لا المتكلمين  
 فإن جمهورهم لم يقولوا  
 به ولزم أن لا يكون  
 تعالى خالفا لمكوّن  
 واحدا لأنه جعاهما  
 وجهين باعتبار جمعي  
 الأزوم والاولى أن  
 يقول وهذا يوجب  
 عدم كونه خالفا للعالم  
 مخلوقا يظهر تفريع  
 قوله فلا يصح القول  
 بأنه خلق العالم  
 وكون التكوين عين  
 المكوّن إنما  
 يستلزم أن يكون  
 خالق السواد أسود  
 لأن التكوين  
 الذي هو عين

السواد قد قام به ويستلزم أيضا كون خالق السواد سوادا وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لأن  
 السواد الذي هو عين تكوينه وخالقه قد قام به وكون الوجود تبيينها على بداهة تغاير الفعل والمفعول ينافي كون أحد  
 الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة وأيضاً لم يجعل المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغي أن يقال وهذا  
 كله تنبيه على تغاير التكوين والمكوّن لكون الحكم ضروريا وتارة يلماذ كره أن كلمة على ليست صلة للتنبيه  
 والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكوّن بناء على أن الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري وبعد  
 فيه بحث لأن بداهة كون الفعل مغاير للمفعول لا يستلزم بداهة كون التكوين مغاير للمكوّن لأن بداهة القانون  
 لا تستلزم بداهة القروع المندرجة تحته فيجب أن يحمل قوله أن الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري على أن



الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ٣٢٠ ومفعوله ضروري وقوله في أمثال هذه المباحث الظاهر فيه هذا

وليس بشي إعلان صحة الافتكاف في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي التكوين  
وجوده في الإضافة أيضا على أن عدم التغير لا يكفي في لزوم من جانب كالمعرض مع  
الخل والصفة المضافة مع الذات

لا تتحقق بدون المتسبين (قوله وليس بشي الخ) أي من جملة بعض الشرائع ليس  
بشي إعلان صحة الافتكاف من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لأن التكوين  
عنده إضافة لا تتحقق بدون المكون وجملة الافتكاف في جانب المكون لا يثبت  
ثبات كونه صفة حينية حتى لا يلزم من تقدمه قدم المكونات لأنها موجودة داخل  
كونه إضافة فإن المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن  
الشيء المذكورة ويخطر بالبال أن الجواب المذكور غير موقوف على أن تكون صفة  
الافتكاف في جانب التكوين مسلمة عند الخصم إنما يحدونه لأن الشبهة المذكورة  
كانت واردة على من ذهب إلى أن قدم التكوين في بعضها الجواب على مذهبهم كيف  
وحاصل الجواب منع الملازمة أي لا نسلم أنه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات  
لأن التكوين غير المكون عندنا لصحة الافتكاف بينهما عندنا فلا يكون إضافة كالضرب  
ولا شك أنه لا معنى حينئذ لا يقال أننا نسلم صحة الافتكاف بينهما ما يدل على ما قلناه تفسير  
المصنف قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لا تشوبها ريب على أنه لو كان تحفة  
الجواب موقوفة على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوين لعالم ولكل  
جزء من أجزائه لوقت وجوده أيضا لأن الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق  
بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعاق (قوله على أن عدم الغيرية لا يكفي  
الخ) منع للملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله والامساك غير معنى أن لا نسلم أنه  
لو كان إضافة لم يكن غيرا لأن كونه إضافة ثابتا يستلزم اللزوم وعدم الافتكاف من جانب  
واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية أن لا يكفي في لزوم من جانب واحد كالمعرض الجزئي  
مع الخل الجزئي والصفة المضافة مع الذات فإن اللزوم من جانب المعرض والصفة  
متحقق مع انهما معا فإن للخل والذات ولا يخفى أن هذا المنع لا يضاد كفي في الجواب  
أن يقال وهو غير صحة الافتكاف بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون إضافة عندنا  
كالضرب والامتناع افتكافا حينئذ عن المكون من غير ذكر تقي الغيرية في البين (قوله  
والصفة المضافة مع الذات) أراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شيء  
وبعده وخالفه وأزرقا ومحيا ومميتا إلى غير ذلك من الإضافات فلا يرد ما قلناه من  
الجملي أن الصفات المضافة تختلف في العرض فقد ذكرها مستزرك قل في شرح المواثيق

المبحث يعني بحث  
التكوين  
والمكون والظاهر في  
قوله بل يطلب  
تكملة بل يطلب  
الكلامه وكأنه راجع  
إلى من يعني تيسر  
ولا يقتصر الواجب  
على أن يطلب الكلام  
أسماء الراسخين  
تيسر يصحح عبارة  
مستزاع بل يجب أن  
جانب الكلام كل  
أنه في محل صالح لأن  
الشيء ليس هو وكون  
تحقيق أن الاختلاف  
متعلق القدرة وكذا  
الخلق والتكوين  
دون تعاقب الإرادة  
مع أن الحادث مع  
تعلق الإرادة واجب  
كما أنه متعلق القدرة  
كذلك مبني على أنه  
المتوجب حين  
تعلق الإرادة لأن  
تعلق القدرة التامة  
على نفسها ولهذا لا  
يجب إرادتها لأنه  
ليس مع إرادتها تعلق  
قدرة تامة ولا يليق  
تكوين السماء إذا

كان عند المراد المتغيرة المنقولة بعضها عن بعض

لأن الفعل يغير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والا كل مع المأ كقول  
ولأنه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكونا محلا لوقا بنفسه ضرورة أنه  
مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قد عينا

(قوله لأن الفعل يغير المفعول) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه  
ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفسا كما لو سلم لكان غير الفاعل أيضا فتكون الصفة غير  
الذات وجوابه ان الكلام الزامي فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية ويمكن  
أن يراد بالفعل ما به الفعل ويكون قوله كالضرب نظيرا لا تمثيلا

من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما  
(قوله قيل عليه ان التكوين الخ) قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تنمة الجواب  
باحثا على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لأن المدعى اثبات مغايرة  
التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند المصنف  
ومن يوافقه مبدأ الفعل ولذا جعله صفة أزلية واللازم من الدليل هو تغير الفعل الذي  
هو أثره للمفعول (قوله ولو سلم لم يكن غير الخ) يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل  
لا مبدؤه فلا يكون غير الامتناع انفسا كما لو سلم ضرورة عدم تحقق الاضافه  
بدون المضافين ولو سلم غير به بالمفعول يلزم أن يكون مغايرا للفاعل أيضا لأن  
الا نفسا كمن جانب واحد أعني من جانب الفاعل متحقق ههنا أيضا فيلزم أن  
تكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات  
ولا ينبغي عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على  
ما يقابل العين بحسب المفهوم كما تفصح عنه الدلائل الواردة في اثبات الغيرية وقوله وهذا  
كله تنبيه على كون الخ وجعل ما اراد ا على تقدير أن يكون قوله وهو غير المكون من  
تنمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحشى المدقق فليس بشيء لأن هذا  
الدليل أعني قوله لأن الفعل يغير المفعول من الشارح وهو لم يحمل قوله وهو غير المكون  
من تنمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح (قوله وجوابه ان الكلام الزامي الخ)  
يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين المكون وأنه  
اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لأن التكوين على  
ما زعمت نفس الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة (قوله ويمكن ان يراد الخ) أي  
يمكن أن يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان  
الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى



مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون الخلق تعالى العالم - سوى انه أقدم منه وقادر  
عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكبره بنفسه وهذا لا يوجب كونه خلتا والعالم مخلوقا له  
فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانه هذا الخلق وان لا يكون الله تعالى مكوونا للأشياء  
ضرورة أنه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون  
لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق السواد هذا الحجر أسود وهذا  
الحجر خالق السواد إذا لا معنى للخلق والاسود الا من قام به الخلق والسواد واحد  
فحملهما واحد وهذا كالتنبية على كون الحكم بتعابر الفعل والمفعول ضروريا لاسكنه  
وقد عرفت أننا جواب التسليم الاول بل الثاني أيضا فتدبر (قوله مستغنيا عن الصانع)  
اذا لا احتياج اليه انما هو في التكوين والايحاد (قوله أقدم منه) التقدم ما لغوي  
والمعنى أدوم منه وأسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحه بان يلاحظ لزوم قسم العالم ايضا  
فالمعنى أقوى منه قدما وأولى به لانه قد يبدون التكوين

الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه على مامر واما مجازا بل كمال لازم واردة  
المزوم ويكون قوله كالضرب تنظير الالتماس لا حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل  
بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للممثل له (قوله وقد عرفت أننا جواب الخ) لعل هذا  
الجواب من الخشي مبنى على تدبير تسليم أن يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله  
ليس بشيء لان حجة الانكسار الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة  
المحدثه مع انذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة  
حادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثه مع انذات انتهى كلامه والظاهر أن يقول  
فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه لزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم  
الاول وأراد بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له  
في الخارج وكذا في الصفة المحدثه لعدم الصفة المحدثه لذاته تعالى والالزم كونه محلا  
للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شيء وبعده ومحيا ومميتا ورازقا  
وخالقا الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات (قوله اذا لا احتياج اليه) يعني ان  
احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايحاد فاذا كان الايحاد عين ذاته  
يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذا احتاج الى موجود غيره يكون الايحاد  
صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلق فيكون مستغنيا عنه وقد عرفت  
لاقتضاء ذاته وجوده قبل تفسير التكوين بالايحاد اشارة الى أن المراد بالتكوين  
الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزاميا أيضا (قوله التقدم ما لغوي الخ) يعني

ينبغي للعقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث ولا ينسب إلى الراسخين من علماء  
الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز بل يطلب لكل منهم محلا  
صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء واختلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكون  
أراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما الذي يعبر عنه  
بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى  
المفعول وليس أمر احتقائي مغاير للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو  
بعينه مفهوم المكون ليلزم المخالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج  
بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى  
يجتمعان اجتماع القابل والمتبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو  
وجودها السكتها متغايران في العقل بمعنى ان للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود  
وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن  
الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة لقدرة والارادة والتحقيق  
ان تعاق القدرة على وفق الارادة بوجودها ثم دور لوقت وجوده اذا نسب إلى القدرة  
يسمى ايجابا له واذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون  
الذات بحيث تعاققت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات  
المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير  
ذلك الى ما لا يكاد يتناهى وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فمما تفرده به بعض علماء  
ما وراء النهر وفيه تكثير لا قدماء جدا وان لم تكن متغايرة والا قرب مذهب اليه  
المحققون منهم وهو ان مرجع الكل إلى التكوين فانه وان تعاق بالحياة يسمى احياء

ان القدم اما ما خوذ من القدم اللغوي وهو مضي الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية  
يش بودن قاله مني انه أدوم من العالم وأسبق منه بالزمان بمعنى انه مضي عليه زمان طويل  
لم يمتص على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم  
العالم وأما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم قاله مني انه  
أقوى قدما وأولى من العالم وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم  
فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما الا أنه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم  
بالتكوين لان وجوده به فلا بد أن يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين  
في حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف  
الواجب تعالى فان ذاته متضمنة لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته



(قوله كذا) كذا الشارح ٣٢٤ وجه التكرار تأكيداً وتحققاً فتنبه وقوله تخصيص المكونات

وبالموت امانة وبالصورة تصور براو الرزق ترزيقاً الى غير ذلك قال كل نكو بن وانما  
التخصص بخصوصية العلاقات (والارادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته) كذا ذلك  
تأكيداً وتحققاً لاثبات صفة قدسية لله تعالى تمتص تخصيص المكونات بوجه دون  
وجه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل  
بالارادة والاختيار والنجارية من أنه يريد بذاته لا بعينه و بعض المعتزلة من أنه  
مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا  
الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والشيئة لله تعالى مع القطع بضرورة قيام صفة الشيء  
به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وأيضا نظام العالم وجوده على الوجه الاوفق  
الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات  
لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة

(قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا  
الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجود الممكن وأكمل فلمناسبة  
الكمال أوجه المبدأ الكامل قد خفي عليه الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الوساطة

بمعنى ان امر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب أشد وأقوى قدما عند العقل  
وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه أقوى موجودية من  
الموجود الذي وجوده تمتص ذاته لا يمكن تصور الخلق عن الوجود في الاول بخلاف  
الثاني وان كان الخلق عن الوجود فيهم ما محالا في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ما قال  
الفاضل الخشي من كون الواجب أقوى قدما محال بحث (قوله وذلك بحكم الخ) يعني  
كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا حكم  
بدعونه الانتخاب من الضروري فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على  
الوجه المتعين الذي لا وجه و راءه هذا الكندي دعوى الضرورة في محل المناقشة  
خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأها كان كاملا من جميع الوجود يكون أثره أيضا  
على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لا يدل من دليل (قوله نعم تمكن المناقشة باحتمال  
الوساطة) بان يقال نظام العالم على الوجود المذكور انما يدل على كون مؤثره عالم قادر  
مختار ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا  
صادرا عن الواجب بطريق الانتخاب والجواب ان ماسوي الله حادث ولا يمكن  
استداده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع ماسوي الله وهو  
لم يثبت جدا بل انما ثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض

بوجه دون وجه  
كان الاولى فيه  
تخصيص المدورات  
لان تعالى النكوتين  
بعد تخصيص الارادة  
وفي اثبات صفة  
الارادة له تعالى  
مخالفة الفلاسفة في  
كونه تعالى موجبا  
وفي كونه اذا محالا  
صفة له وأيضا والقول  
بنظام العالم وجوده  
على الوجه الاوفق  
الاصلح من الوجود  
الممكن دليل على  
كونه مختارا فاعتراض  
الحكماء به بوجوب  
بطلان حكمه  
بلا يجب ان لو كان  
انه تعالى موجبا لم يكن  
وجود العالم على الوجه  
الاصلح بل على الوجه  
المتعين الذي لا وجه  
وراءه فلا يجده ان  
الوقوع على الوجه  
الاصلح أوجه فقه  
الكمال المطلق  
للمناسبة الكمالية  
كما في الحكم لا يدل  
على الاختيار الا ان  
يقال المراد بالوجود

الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان انجاب المبدأ وقديما اقتضاء النظام الا كابر

الاختيار بذهبي (قوله ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر) أى المراد الانكشاف التام لا ما اعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية به أو بانطباعه في حاسة البصر والمراد بالانكشاف التام بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يحقق الله تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعترلة أن يقولوا لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد باثبات الشيء كما هو بحاسة البصر اثباته في نظر العقل والقوى الادراكية (قوله جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه) قد ساك ٣٢٥ المصنف في اثبات الرؤية طريقتا

قويتا موجزا وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل مالم يتم دليل على بطلانه يجب قبوله والا لا رتفع الايمان عن العقل واذا جازت ودلت عليها ظاهرا والنصوص فقد ثبتت اذ لا يجوز تاويل النص مالم يتم دليل على عدم صحة ظاهره فاثبات صحة الرؤية باداة ذكرها مستغنى عنه ولا حاجة الى ابطال دليل الامتناع الا ان يجعل أدلة الصحة معارضا مع أدلة الامتناع فمن

(ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى ادراك الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في أنه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه أنم وأكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل) بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته مالم يتم له برهان على ذلك مع أن الاصل عدمه وهذا لا يقدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدلل أهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمي تقرير الاول أنا قاطعون برؤية الالهيان والاعراض (قوله بمعنى الانكشاف التام) يثير الى أن الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي (قوله بمعنى ان العقل اذا خلى الخ)

الا كما برهان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر يحدث لان تأثير المؤثر فيه بالاجداد لا يجوز أن يكون حل البقاء لاستحالة ايجاد الموجد فبقي أن يكون اما حال الحدوث أو حال عدمه وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو لم يستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى أو القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل (قوله يشير الى ان الرؤية الخ) أى يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف الى أن الرؤية مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل أى كون الشخص رايا صفة الرائي وانما حمل الشارح على الاول مع أن الثاني أيضا محتمل لتيادره منه من غير تقدير شىء في العبارة ولانه المتنازع

قال الجواز بمعنى فسر الشارح به هو الامكان الذهني وليس يجعل النزاع اذا الخصم قائل بمليات بشىء وقوله مالم يتم برهان على ذلك لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا يحتاج تخليد العقل وقوله مع ان الاصل عدمه علاوة أى العقل يجوز ويتقوى تجويز العقل بان الاصل عدم الترهان وفيه ان الاصل في الحوادث عدم البرهان على الامر الثابت أزلا وأبدا أزلا ليس الاصل عدمه وقد نيه بجواز الرؤية ضرورة على ان استدلال أهل الحق تنبيه فلا تجدى فيه المناقشة وقدم الدليل العقلي على النقلى مع ان التعويل على النقلى لماس فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ أبان عن ضرورة الا بالنقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل النقلى لان الدليل النقلى انما يقي على دلالة اذا لم تمتنع الدعوى عقلا فتصحیح الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل على أنك



عرفت أنه تنبيه فلا وصمة له لئلا يفتنه واشتد عليه على التكلف فلا حاجة إلى أنه قدم العقل على سلوك الطريق الترقى من الأضعف إلى الأقوى (قوله ضرورة أن تفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض) فيه أن التفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرئيا لا تفرق ٣٢٦ بالبصر بين الأعمى والأقطع مع أن العمى والقطع ليسا مرئيين وأن القطع بشئ

وجداني لا يحتاج فيه إلى دليل فكان الظاهر أما نرى الأعيان والأعراض ضرورة أن تفرق (قوله ولا للحكم المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح أن يكون موجودا في المعدوم الذي تمتنع رويته بالإجماع فلا يمكن أن تكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود ولا شيا من الأمور العامة ولذا قال في المواقف وهذه العلة المشتركة أما الوجود أو الحدوث ثم بعد سقوط الامكان أيضا التزديد ممنوع لجواز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان

هذا هو الامكان الذهني وليس محل النزاع إذا الخصم قائل به (قوله ضرورة أن تفرق الخ)

فيه لأن الخصم إنما يرى المانع من جانب المرئي وإن كان كل منهما لازما لا آخر فعلى هذا يكون قواه وإثبات الشيء أيضا مصدرا مبنيا لأمته قول أي كون الشيء مثبتا لكن قوله فيما بعد ولا بالنسبة إليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يتبدل على أنه مصدر مبنى للفاعل ويمكن أن يقال تفسير الرؤية بالكشف تفسير بالتأويل فلا حاجة إلى التأويل ويكون موافقا لما في شرح إمامنا صدر أمانا عرفت الشمس بخلاف أو رسم كان نوعا من المعرفة ثم إذا أبصرنا وغمضنا كان نوعا آخر من الإدراك فوق الأول ثم إذا فتحت العينين كان نوعا آخر من الإدراك فوق الأولين سميانه بالرؤية (قوله هذا هو الامكان الذهني الخ) يعني عدم الحكم بامتناعه بعد التخلية هو الامكان المنفرد بتجويز الذهني وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذي يكون العلم بامتناعه كذبيا إذ يصدق عليه أن العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لأن الخصم قائل بإمكان الرؤية بهذا المعنى فإنه يقول إن العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية بل يمكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة وعدم كونه جسميا مكنيا بالعوارض التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعه إنما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع المنفرد بأن لا يكون الوجود والعدم منتزعي الذات فالجواب أن يقول إن العقل إذا خلى ونفسد يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن أن يقال إن الامكان الذهني كاف في هذا المقام وإن غفل عنه السلف الكرام لأن العقل إذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية عمما بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقدم دليل على امتناعه إذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها مجرد احتمال أن يظهر دليل عقلي على الامتناع أو لو كفي مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الأحكام الشرعية إذ يجوز أن يظهر دليل عقلي على امتناعه فاعلم أن عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك أن القوم يتعرضوا

ولو قيل ذلك داخل في التزديد تجه انه ليس الوجود المشروط مشتركين الصنائع وغيره ويمكن أن يمنع لاثبات أيضا مستندا بأن العلة كون المرئي في جهة من أرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد أن يجعل هذا المنع داخل فيها سيذكره الشارح كالمنع بسند جواز علة التحيز المطلق أو وجوب الوجود بالغير ويريد بنفي مدخلية العدم في

اذلا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم

يرد عليه انه ان اريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد  
لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع والتحقيق ان الفرق بمدخل من البصر لا يقتضي  
كون المفروق مبصرا (قوله اذلا رابع يشترك بينهما) رد عليه ان التحيز المطلق وجوب  
الوجود بالغير والمقابلة بل لا مورا العامة كالساهية والمعلومية والمذكورية ونحوها أمور  
مشتركة بينهما

العلية انه لا مدخل له  
في علية الامر المتحقق  
والا فعدم العلة علة لعدم  
المعلول وأورد عليه  
ان العدم لا يكون  
فاعلا للوجود ولا  
مانعا من علية بوجه  
آخر

لا ثبات الا مكان الذات في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر  
وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة أخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه  
البيان وامرئ ما أحسن الشارح في اختصار مسائل الجواز (قوله يرد عليه انه ان اريد  
الخ) أي ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض  
فهو مصادرة بجعل المدعى جزأ من الدليل اذ يصير الكلام هكذا أنا قاطعون برؤية  
الاعيان والاعراض لا نأشرك بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا  
مفروقين برؤية البصر فهما مريثان ولا يخفى فساد ما اريد به الفرق باستعمال البصر  
فهم ولا يفيد في اثبات المقصود أعني كون الاعيان والاعراض مريثين فانا نفرق باستعمال  
البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مريثين لدخول العدم في مفهومهما لانهما  
عبارة عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق هو ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا  
يستلزم كون المفروق مبصرا جواز أن يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك الادراك  
يفرق العقل بينهما وبين أمر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعاقب الا  
بالوجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وهذا القدر يحصل  
المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض  
ضروريا محل تأمل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المريث هو الاعراض من  
الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ)  
يعني ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق أعني كون الشيء شاغلا للجزء سواء كان بالذات  
أو بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرأي بل الامور العامة الشاملة كلها  
مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحدا منها قال الفاضل الخشي في  
كون وجوب الوجود علة للرؤية لا يضر المعلن لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة  
رؤية الواجب لتحقيق وجوب الوجود فيه وأما كونه بالغير فهو امر اعتباري محض  
فلا يصحح علة لصحة الرؤية ومتعلقاتها انتهى كلامه وفيه اننا لا نسلم ان كونه بالغير



والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح أن يرى من حيث تحقق عللة الصحة وهي الوجود

❖ فان قلت عللة الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقض بها على انها تنقض صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعاً ❖ قلت يجوز أن يشترط بشئ من خواص الوجود الممكن (قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وأيضا لو عات بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم في العلية) لان التأثير صفة اثبات فلا تصف به العدم ولا ما هو مركب

أمر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز أن يكون شرط العلية الوجوب واجيب بما مر من ان العلم بالضرر و عدم دخلية الوجود في العلية ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية (قوله فان قلت عللة الامور الخ) هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمتيقنات بأسرها كالمادية والمعنوية لا للمتهمات الشاملة للجواهر والعرض فقط كالخلقوية والكثرة مثلاً والجواب الخامس لمادة الشبهة ما سيبيح من الشارح من أن المراد بالعللة متعلق الروية ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متمماتها لكونها أموراً اعتبارية غير موجودة في الخارج (قوله قلت يجوز أن يشترط الخ) يعني يجوز أن يشترط عليه واحد من تلك الامور بشئ من خواص الممكن الوجود كالحدوث وتساوي طرق الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه عللة للروية في الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتهما و بما حررتك ظهر فساد ما قال الفاضل الخشي وأما قوله فيجوز أن يشترط بشئ من خواص الوجود الممكن فمدفوع بما ذكره فيما بعد من أن امتناع وجود الروية بتقدير شرط أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شئ من خواص الوجود الممكن شرطاً لوجود الروية حتى يتم ما ذكره بل شرط العلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شئ من تلك الخواص شرطاً للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققاً في الواجب فلا يلزم صحة الروية (قوله وأيضا لو عات الخ) يعني لو كانت عللة صحة الروية الامكان لصح رؤية المعدوم الممكن لتحقيق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة (قوله وفيه نظر الخ) نقل عنه وجه النظر انه يجوز أن يشترط عليه الامكان بشئ من خواص الوجود كما اشير اليه آثماً (قوله لان التأثير صفة اثبات الخ) هذا الكلام من السيد الشريف مبنى على ظاهر ما ينهم من عبارة

(قوله وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك) دفع لما أورد على دليل صحة الرؤية من أنه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والتزامها بمكابرة تخفئة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونها مكابرة بل هو استبعادنا شيء عما هو معتاد في الرؤية وحقائق الأشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي هو أصل السعادات (وقوله وحين اعترض بأن الصحة عدمية) لأنه سلب ضرورة الوجود والعدم ويتجده عليه المنع بسندانه سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع

٣٢٩

هو الوجودي وقوله

ولو لم فالواحد النوعي

الخ معناه أنه لو سلم

استدعاء الصحة العامة

فلا نسلم استدعاء عامة

مشتركة لجواز كون

حصة رؤية الجسم

والعرض واحدة

بالنوع وجواز تحليل

الواحد بالنوع بالعال

المتعددة ولك أن تقول

يجوز أن لا يكون

واحد بالنوع بل

مختلف الحقيقة وحينئذ

يكون حصة التحليل

بالمعدد أظهر في توهم

حصة منع جواز الوحدة

النوعية فقد بعد عن

الاستقامة وليس لك

أن تقول الأولى جمع

منع عدم استدعاء الصحة

ويوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وإنما لا يرى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعي عامة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعمل باختلافات كاختلاف الحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي عامة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح عامة لعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء منه كذا في شرح المواقف ويرد عليه أنه لا يمنع الشرطية فلا يتم المتصور (قوله ويتوقف امتناعها) أي امتناع الرؤية

المواقف من قوله وهذه العلة لا بد أن تكون مشتركة ولا يلزم تحليل الواحد بالعال المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والافالعة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيجيء بمعنى أن العلة لا بد أن تكون مؤثرة والتأثير صفة اثبات نشيونه فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصريف ولا ما يتركب منه ولو قيل أن الرؤية لا تتعلق بالعدم لكان صحيحاً في نفسه لكن لا ينتظم بظاهر كلام الشارح (قوله ويرد عليه أنه لا يمنع الخ) يعني أن الدليل المذكور أنما يدل على أنه لا يمكن أن يكون العدم نفس العلة الفاعلية أوجزاً لها ولا يدل على أنه لا يمكن أن يكون نفس العدم شرطاً لها فيجوز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو ألا مكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وأنت خير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز أن يناقش باحتمال أن يشترط عليه الوجود بكل

العلة وتسليمه ومنع استدعاء العلة الوجودية لأن المنوع وقعت على ترتيب مقدمات الدليل اذ هي أنه لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهي اما الحدوث أو الامكان أو الوجود والاولان باطلان فحين الثالث فالمنع الاول لوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرابع يمنع تعيين الوجود للعلة بعد بطلان علية الحدوث والامكان الا أنه يتجه أن منع اشتراك الوجود أول ما يتعلق أنما يتعلق بالمتصلة الفاعلة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان فالأولى أن يكون منعاً ثالثاً وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصح أن يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا يثبت صحة رؤية الواجب



(قوله أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والتقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا الخ) وأورد عليه أن هذا استدلال آخر لا يدفع الاعتراض عن الطريق الأول إذ تقريره أن العلة وجودية وليست في صورة أدراك الشيخ من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطابق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه أنه جواب بتغيير الدليل وأورد أيضا أن الهوية المطلقة أمر اعتباري كفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بهما الرؤية أصلا بل بخصوصية الأثر رؤيتها الجمالية ٣٣٠ لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فيتوهم أن المدرك والمبصر

ليس الخصوصية واستصعب السيد هذا الاشكال بحيث حكم بأن الدليل العتلى لا يصلح للتحويل والصالح التمسك به إنما هو خواهر المنقول وتكن دفعه بأن المراد أن رؤية الشيخ من بعيد لا تفيدنا إلا أدراكه أن المرئي موجود من الموجودات فلم يمكن تحته رؤية كل موجود فيمكن أن تكون رؤية الشيخ هذا الإدراك بل إدراك أنه جوهر من الجواهر أو عرض من الأعراض أو موجود ممكن ولم يرد أن البصر الهوية المشتركة

عينه أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والتقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض لا نأول ما نرى شيئا من بعيد فإن امتناع وجود الرؤية لعمدة شرط أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة (قوله ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم الخ) جواب فتولده أو أحد النوعي قد يعمل الخ ويرد عليه أن حاصل هذا الكلام هو أن متعلق هذه الرؤية أمر مشترك في الواقع وهو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور

ما يخص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر أن ما ذكره الفاضل المحشى في دفع هذا إلا يراد من من أنه قد صرح الشارح بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والتقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكره في شرح المواقف ويؤيده ما ذكره أيضا أن المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة إلى العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعلم أيضا بالضرورية أن متعلق الرؤية أمر موجود لأن المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه لا يدفع إلا يراد المذكور إذ يجوز أن يكون أمر موجود من خواص الممكن شرط الوجود على أن حمل العلة ههنا على المتعلق مما يحل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة (قوله فن امتناع وجود الرؤية الخ) تعليل للمقدمة المطلوبة تقريره أن هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فإن امتناع وجوده الخ يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرط أو من خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فإن امتناع وجود الرؤية لنفسه شرط أو تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة أعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الأمور الخارجية (قوله يرد عليه أن حاصل الخ) يعني أن حاصل هذا الكلام هو

فإن قلت لو كان المدرك

الموجود من حيث أنه موجود من دون خصوصية لوجب أن يتردد الرائي بين كونه واجبا وجوهر أو عرضا قلت يبقى في مقام التردد بعض احتمالات لا يسهل المقام وقوله وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري امامنع لكون وجود كل شيء عينه أو نأول لنقول من قال بعينية الوجود بأن المعين هو الموجودات الخاصة لا مفهوم الوجود ولا يخفى أن كون المدرك الهوية المطابقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل لمنع ونظر الشارح يرجع إليه إذ حاصله أنه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لکنه لم يختص به وهو الممكن

انما ندرك منه هو بة مادون خصوصية جوهرية أو عرضية أو انسانية أو فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد تدرك على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا تدرك متعلق الرؤية هو كون الشيء لهوية ما وهو المعنى بالوجود واشترائه ضرورة وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصيته

ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولا استلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي أن يقال اذ رأينا زيدا لا ندرك منه الا هووية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن ( قوله انما ندرك منه هووية ما )

ان متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشئ من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله قالوا احدا تنوعى الخ عن الطريق المذكور بقوله انما قاطعون برؤية الاعيان الخ اذ خلاصته اننا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز أن يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعمال بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة المنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبت انه انما يدل على ان علة امر مشترك في الواقع لانه لا بد أن يكون مشتركا وأجيب بان هذا جواب بتغيير الدلائل وهو شائع فيما بينهم وليس به تحرير للطريق المذكور بحيث يدفع عنه الاعتراضات حتى رد ما ذكره المحقق وفيه بحث اذ قوله بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والفابل لها ولا خفاء في كونه وجودا يدل دلالة جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يدفع عنه الاعتراضات ( قوله يستلزم استدراك الخ ) عطف على قوله لا يدفع بمعنى ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض ولا اشتراك الصحة بينهما ولا استلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي أن يقال اذ رأينا زيدا لا ندرك منه الا هووية ما وكونه موجودا من الموجودات ولذا قد لا تدرك على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فلم ان متعلق الرؤية أولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح أن يرى ولا حاجة الى التقديمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة كلام المحقق وللفاضل المحقق ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادي تامل

الوجود \* وأما ما يقال  
ان هذا الدليل  
منفوض بصحة  
المموسية في دفعه ان  
ما قررناه يجوز أن  
يدرك بكل حاسة  
ما يدرك بالآخرى  
يفيد استلزام صحة  
الابصار صحة اللمس  
الا انه لما لم يرد النقل  
باللمس لم يلتفت الى  
البحث عن صحته  
والاولى بقوله دون  
خصوصية جوهرية  
أو عرضية دون  
خصوص عينية أو  
عرضية والا لائق بقوله  
ان يكون متعلق الرؤية  
هي الجسمية وما يتبعها  
من الاعراض هي  
العينية وما يتبعها من  
الاعراض



(قوله وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سال الرؤية) ومما يدل على الامكان انه نفى الرؤية دون امكانها فلو كانت ممنوعة لنفى الامكان تصحيحا لا اعتقاده أو اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقيل حصوله لا يطبق كما لا يطبق الجبل مع كمال شدته ولو كانت ممنوعة لا يكون الكلمة لكن موقع وتكون بمنزلة ٣٣٢ لن تراني ولكن تمتع الرؤية ويتجه على دلالة تعليق الرؤية بالا مالم يكن

على امكانه انه ممنوع وان ما ذكره لا يدل لا على ثبوت الخيال عند ثبوته لا على امكان الخيال عند امكانه وتعلق ثبوت الخيال على الممكن انتهى لا يثبت جائر لانه لا يلزم ثبوت الخيال وهذا صحيح ان انعدم العلول انعدمت العلة وان كانت واجبة فيه انه يلزم عدم ثبوت الممكن انتهى لا يكون بدون الخيال وان لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان الخيال وكذا ما قيل في بيان انه لو كان المعلق على الممكن ممنوعا لا يمكن صدق المتروك بدون صدق المتعلق لان

وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سال الرؤية بقوله رب ارنى أنظر اليك فلو لم تكن الرؤية ممكنة لسكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز أو سفيها وعثا وطلبها للمحال والانبيا عمنز هون عن ذلك وان الله قد عاق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة

رد بان مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يتعلق به الرؤية بل المرئي خصوصية الموجد فلعل تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية ثم اتلم ان هذا الدليل متقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن)

(قوله رد بان مفهوم الهوية الخ) هذا الرد ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات أمر اعتباري كمنه مفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح أن يكون متعلقا بالرؤية والالزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا أن ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفا فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل الا يرى ان قولنا كل شيء فهو كذا فلعل تلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب (قوله ثم اتلم ان هذا الدليل الخ) يعنى ان الدليل المذكور لا يثبت صحة رؤية الواجب متقوض لصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ماموسا وتقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لا تنفرد بالتمسك بين جسم وجسم فانما يتميز الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم بل تنفرد ان الجسم مركب من الجوهر الفردة فتمسك الطول والعرض دولس الجوهر التي تركب منها الجسم وكذا انفرد بالتمسك بين عرض وعرض فانما يتميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد من الحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهي ليست الا الوجود

التعليق لا يقتضي الا الصدق عند

وما الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بان المراد ان جعل عدم الممكن علامة لعدم شيء يدل على امكانه ولا يثبت وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتأمل وقوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به رد عليه انه لو كان كذلك اتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فلاولى على تقدير ثبوت المعلق به

يرد عليه أنه يصح أن يقال إن انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد تمتنع عدمها والسرفيه  
 أن الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان

وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي يمكن أن يقال إن صحة الملموسية مختصة  
 بالأعراض فلا تقتضي بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لأن الدليل الذي أورد  
 على روية الأعيان جار بعينه في ملموسية الأعيان بلا تفاوت على ما حررنا فإن تم في  
 الموضوعين والأفلا اجاب عنه بعض النضلاء بأن ملتزم صحة ملموسية الواجب فإن ما نقرر  
 من الشيخ الأشعري من أنه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الأخرى يفيد  
 استلزام صحة الإبصار صحة اللمس إلا أنه لم يرد النقل باللمس لم يلفت إلى البحث عن صحته  
 وأنت خير بأن ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها  
 الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما النقض بصحة الملموسية فتوى والانصاف  
 أن ضعف هذا الدليل جلي (قوله يرد عليه أنه يصح أن يقال الخ) يعني أننا لا نسلم أن المعلق  
 بالممكن ممكن فإنه يصح أن يقال إن انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد تكون تمتنع العدم  
 مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة إلى الذات والمقل الأول بالسبب إليه  
 عند الحكماء فيجوز أن تكون الروية الممتنعة معانها بالاستقرار الممكن والسرف في جواز  
 تعليق الممتنع بالممكن أن الارتباط بين المعاق والمعاق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى  
 أنه أن وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون تمتنع الوقوع كالممتنع  
 الذاتي فيجوز التعلق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان  
 حتى يلزم من امكان المعاق عليه امكان المعاق أجيب بأن المراد بالممكن المعاق عليه  
 الممكن الصرف الخالي عن الامتناع وطفا ولا شك أن امكان عدم المعلول المعاق عليه فيها  
 امتنع عدم علة ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فإن  
 استلزام عدم الصفات وعدم العقل الأول عدم الواجب من حيث أن وجود كل منهما  
 واجب وعدمه تمتنع بوجود الواجب وأما بالنظر إلى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الأمور  
 الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فإنه ممكن صرف غير تمتنع لا بالذات  
 ولا بالعرض وأما الرد بأن المعاق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الثناء وحين  
 تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحالة استقراره وإن كان بالغير  
 فليس بشيء لأن استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى بعدم استقراره أيضا ممكن بأن  
 يتم بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما في صحيح عنه  
 بيان الشارح قال الفاضل المحشي وأحق أن التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل



على الامتناع من نفي (قوله فسال ٣٣٤ ليعلموا امتناعها كما علمه) ولم يقل أرني انظر وا اليك لان نفي رويته اذل

رويتهم وربما يقال  
سال ليظهر قلبه بتأييد  
ما علمه بالوحي كما سال  
ابراهيم عليه السلام  
حيث قال رب أرني  
كيف تحيي الموتى قال  
أولم تؤمن قال بلى  
واسكن ليحتمل قلبي  
وقوله وبانا لانسلم  
الظاهر وبانا لانسلم  
فيكون عطف على أن  
سؤال موسى عليه  
السلام ووجه كون  
المعاق عليه استقرار  
الجبل حال تحركه  
أن الامر بالنظر  
كان حال تحركه  
لأنه أرني ان استقرار  
الجبل حال تحركه  
فاندفع الجواب بأنه  
خلاف الظاهر كما  
يشهد بان ترتيب  
الدليل العقلي بعد  
ترتيب الدليل على  
الجواز العقلي ويمكن  
أن يستدفع إمكان  
المعاق عليه بان استقرار  
الجبل حال تحلي  
الرب يجوز أن يكون

وقد اعترض عليه بوجه أقوا ما أن سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث  
قالوا لن تؤمن لك حتى نرى الله جبهة فسال ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لانسلم  
أن المعاق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال وأجيب بان كلامنا  
ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابها على أن التعميم

(قوله وقد اعترض عليه بوجه) منها أن الرواية مجاز عن العلم الضروري وأجيب بان  
النظر الموصول بالي نص في الرواية فلا يترك بالاحتمال مع أن طلب العلم الضروري لمن  
مخاطبه وناجيه غير معقول كذا في شرح المواقف ويرد عليه أن المراد هو العلم بهويته  
الخاصة والمخاطب لا يقتضي إلا العلم بوجه ما كمن مخاطبنا من وراء الجدار

الصحيح أن يقال إن انعدم العلاقة انعدم الملول وليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا اذا نفي  
اللازم انتفى الملازم مع أنه قد يكون الملازم ممتنع الا نفاء قيل إن سامعنا ان الارتباط بينهما  
بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع  
الشرط فيكون أيضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشرط وفيه  
بحث اذا الارتباط والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر لا يفرض فيجوز أن يفرض  
وقوع الشرط مع عدم وقوع المشرط فتأمل (قوله منها أن الرواية مجاز عن العلم  
الضروري الخ) يعني أن الرواية في أدنى مجاز عن العلم الضروري أي ما يكون حاصلا  
بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملازم واردة اللازم وذلك شائع فعني رب أرني انظر  
اليك اجعاني عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل الجاحظ ومن تبعه (قوله وأجيب بان  
النظر الخ) يعني لو كانت الرواية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده أيضا  
بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالي نص في الرواية لا يحتمل سواه ولا يترك  
بالاحتمال (قوله مع أن طلب العلم الخ) علاوة أي على أن طلب العلم الضروري يدل  
على أن موسى عليه السلام لم يكن عالما به ضرورة مع أنه مخاطبه وذلك غير معقول لأن  
المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح  
المواقف (قوله ويرد عليه أن المراد الخ) أي يرد على العلاء أن المراد بآرني هو العلم  
بهويته تعالى الخاصة به والمخاطب لا يقتضي العلم بالمهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان  
من مخاطبنا من وراء الجدار انما علمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل إن أرني بالعلم  
بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو  
الرواية بعينها وإن أرني وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان

ممتنع وقد يلزم أن التعميم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوته موسى عليه السلام لانهم أرندوا  
بدليل قولهم ان تؤمن لك فلا يكفهم قول موسى عليه السلام الرواية متمنعة وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن

ان كانوا مؤمنين كذاهم قول موسى عليه السلام ان الروية ممتعة وان كانوا كفارا لم  
يصدقوه في حكم الله تعالى بلامتناع واياما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال  
التحرك أيضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما الخلل اجتماع الحركة والسكون

(قوله ان كانوا مؤمنين الخ) روى أن موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار  
المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وعم الذين طلبوا الروية وقالوا لن تؤمن لك حتى  
نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعدما آمنوا فلا اشكال أصلا

دفعه بانهم بعد كفرهم  
لا بد للرسول من بيان  
الامتناع قبله أولا  
وبيان الله قبوله أرجى  
فلا يكون السؤال عبثا  
ولو أريد الاستقرار  
بشرط الحركة لم يمنع  
امكانه نعم كونه خلاف  
الظاهر متجه

امكانه في حقه تعالى ولازوم دلالة رويته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المؤلف اقول  
المراد بالعلم هو ريته الخاصة فلا يكشف هو ريته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل  
صدقه على كثيرين كما في المرنى بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكنا في حقه تعالى لانه  
قادر على ان يخلق في العبد علم اخر وريابه وريته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال  
الباصرة كما يخلق بعده وفي عدم لزومه للخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالخطاب  
بأمر وكيفية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة  
في شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلي ان أريد  
العلم هو ريته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب أيضا وان أريد من  
حيث الخصوصية فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لاننا نسلم انه لا يتصور بدون  
الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة  
المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون  
الاحساس كما لا يخفى (قوله روى ان موسى عليه السلام اختار الخ) روى أنه تعالى  
أمره ان ياتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختر من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال  
ليخلف منكم رجلا من قتلنا وقاتل ان لمن قعد أجروا من خرج ففقد كالب  
ويوشع عليهما السلام وذهب مع الباقيين فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام فدخل موسى  
عليه السلام الغمام وخر واسجد فسمعه الله تعالى يكلم موسى عليه السلام يا مزة  
وينها ثم انكشف الغمام فقبلوا عليه \* وقالوا لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة \* كذا  
في أنوار التنزيل (قوله فسلم أنهم ارتدوا الخ) أي فسلم من هذه الرواية ان هؤلاء  
السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا  
من اخيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي أوردته الشارح أصلا لانا نختار  
انهم كانوا كافرين ولا نسلم توقف علمهم بامتناع الروية على ان يصدقوه في حكم الله  
تعالى بل نرى انهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من



( قوله واجبة بالنقل ) بعد الفراغ من مقام صحة الرواية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لأن  
الوجود مسبق بالوجوب بل محفوف بالوجوب كما تقر في محله أو أراد الوقوع بالضرورة لأن ما أخبر به المخبر  
الصديق واقع بالضرورة أو أراد بالوجوب النبوت بمعنى الواجبة بالنقل انما جتبه ومعنى إيجاب الرواية المؤمنين إيجابه  
وقوله ورد لدليل السمعى ليس تكرر القول واجبة بالنقل لا سيما على فوائد خلاصتها قوله واجبة بالنقل كون  
النقل دليلا متفيدا لليقين على ما يفيد حفظ الدليل في المشهور وعموم الرواية للمؤمنين والاختصاص بدار  
الآخرة ( قوله أما الكتاب فقوله تعالى وجوه الآية ) للخصم في الآية تاويلات ذكرت في المبسوطات وبقى  
عليهم بعض التاويلات أقرب مما ذكره وهو أن ربها عبارة عن أصحاب الوجوه الناضرة أى وجود ذات  
بهجة ناظرة إلى أصحابها لأن النظر اليهم يوجب السرور وإن إلى ربها بمعنى في ربها ناظرة أى متفكرة وتشبيه  
الرواية برواية الله عز وجل ٣٣٦ البدر كناية عن أن الرواية تعم الكل وليس كرواية الهلال

مختصة ببعض  
المستهلين ولم يبلغ مع  
اجتماع أحد وعشرين  
من أكابر الصحابة  
في روايته حدائق  
لأنهم لم يجتمعوا في  
الرواية بل روى كل  
لواو واحد رواية  
الكثير المعتمدات  
لو سمع منهم جميعا لا  
أن سمع من واحد  
بل من واحد منهم  
وهكذا ( قوله وأما

( واجبة بالنقل ورد الدليل السمعى بإيجاب الرواية للمؤمنين الله تعالى في دار الآخرة )  
أما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة وأما السنة فقوله عليه  
السلام « انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر » وهو مشهور ورواه أحد  
وعشرون من أكابر الصحابة رضى الله عنهم وأما الاجماع فهو أن الأئمة كانوا مجتمعين  
وقوع الرواية في الآخرة وإن الآيات الواردة في ذلك غمولة على ظواهرها ثم ظهرت  
مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم وأقوى شبههم من العقليات أن الرواية  
مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومغايلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث  
لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك  
محال في حق الله تعالى

جانب قدسه تعالى بل إن ترأى كما سمعوا الأوامر والنواهي حين السجدة وغشى الغمام  
نعم توقف على تصديقه عليه السلام لو كان الفائزون بأن يؤمن لك السكفار الذين لم  
يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل أن السبعين

الاجماع فهو أن الأئمة كانوا مجتمعين )

وان  
والخصم لا يسلم الاجماع بل يزعم السكوت عن تحقيق الآيات والسنن من كثير من أهل قرن والامام الرازي  
اثبات اجماع آخر وهو أن الأئمة أجمعوا على قولين صحة الرواية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فثبت ما ثبت  
الصحة بالدليل العقلى لو أنكر وقوعه لمكان قوله ثالثا هو أقول بالصحة مع عدم الوقوع والبول الثالث خرق  
الاجماع على أحد الأمرين وزيف بأن من نفي الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكوت عنه فأنول  
بأنه ليس خرقا لاجماع ويمكن دفعه إن من نفي الوقوع إن كان عليه ظواهر الأدلة السمعية المتقدمة لأهل الشرع  
لأنه لا يتنوع العمل به لم ينه إلا الامتناع فلا حاجة بعد ثبوت الصحة بحكم ما وقع وكما كانوا مجتمعين على أن الآيات  
الواردة في ذلك شريفة على ظواهرها كانوا مجتمعين على أن السنن الواردة فيها كذلك ولما كان الاجماع في الآيات  
مستلزما لاجماع في السنن اكتفى به في نقل وأجمع الأئمة على كون الدليل العقلى محمولا على ظاهره وقدم دليل  
على امتناع ظاهره في أن لا يعمل بهذا الاجماع الخلق والخطا في الاجماع وإثباته على عدم الإجماع على

الامتناع \* قلت نفي الخبر الصادق اجتماع الامة على الخطا فالاجماع يحكم بان دلائل الامتناع شبهة ومصادمته  
الاجماع باطل (قوله والجواب منع هذا الاشتراط) امامطلقا بناء على ان الاشاعة جواز وارؤية ما لا يكون  
مقابلا ولا في حكمه من المرئي في الرائي بل جواز وارؤية اعمى الصين بقية الاندلس اوفي الغائب لا اختلاف  
الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد من الرؤية  
انكشاف نيته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر البصرات والانكشاف  
على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحين وقوعه فوله وقياس ٣٣٧ الغائب على الشاهد فاسد

اشارة الى منع الاشتراط  
في الغائب بعد الاشارة  
الى منع الاشتراط  
مطلقا يعني لو سلم  
الاشتراط ففي الغائب  
ممنوع (قوله وقد  
يستدل على عدم  
الاشتراط برؤية الله  
تعالى اياها) يرد عليه  
ان هذا الاستدلال  
ينفي اشتراط المسافة  
وانصال السماع  
وكون المرئي في جهة  
من الرائي لكن  
لا ينفي كون المرئي  
في مكان ويمكن دفعه  
بانه ينفي اشتراط  
المكان لزوم حاجة  
الله تعالى في رؤيتهنا الى

والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله ( فيرى لا في مكان ولا على  
جهة من مقابلة ولا اتصال شماع ولا نبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى )  
وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى  
اينا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر \* فان قيل لو كان جائز الرؤية  
والحاسة سليمة وسائر شرائط موجودة لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون محضرتنا  
جبالا شاهنة لا زاهيا واسفسطة \* قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا  
( قوله والجواب منع هذا الاشتراط الخ ) للمعتزلة ان يقولوا نزعنا انما هو في هذا  
النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة له الحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف  
التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد

وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه الصلاة والسلام هو المخبر بان المسموع كلام  
الله تعالى فيتوقف على تصديقه فقيه انا لا نسلم ان كون المسموع ظاهرا كلام الله تعالى  
موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من  
جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ما سنعرج على  
الاعليل وذهن الكليل في وجه حل الاشكال الجليل والافضل في توجيه مقالات  
كلها نعسفات تركناها مخافة التطويل ( قوله للمعتزلة ان يقولوا الخ ) يعني للمعتزلة  
ان يقولوا نزعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى في الدنيا في  
الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده

( ٢٢ عوائد ) مكان وكان المستدل استدلال على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم الرؤية وامكان  
تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء على ان الله تعالى يقدر ان يودع قوة الرؤية  
الغير المشروطة به في ابصارنا فساد كره من النظر مندفع (قوله لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان  
يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط والاى وان لم يجب ان يرى لجاز ان لا يرى جبالا شاهنة محضرتنا مع وجود  
شرائط الابصار وهو سفسطة وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته توقف الرؤية على خلقها  
واما استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهنة الحاضرة عندنا - نند أن الرؤية يخلق الله تعالى والعبادة  
جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته واما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز ان لا يخلق الله



تعالى الرؤية ويمكن منع استمرار جواز الرؤية الروية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد وطهارة عن  
موسى غاية الصلاة والسلام لأنه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك إنما تعلى في الآخرة (قوله ومن السموات) عطف  
على قوله من السموات في ركب وأقوى شبههم من العقليات وقد أورد منوعاً بغيره منع كون الابصار للاستغراق  
ومنع كون الاستغراق فيه للعموم السلب لجواز أن يكون السلب العموم فإن النفي الداخل على العموم يكون للنفي  
العموم ومنع كون ادراك ٣٣٨ البصر الرؤية متطابقاً لجواز أن تكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع

عموم الاوقات لجواز اختصاصه باوقات الدنيا والاحوال  
جواز أن يكون مختصاً بحال قوة الباصرة في الدنيا  
المكن لا يخفى أن قوله تعالى تدرك  
الابصار للاستغراق وعموم الاوقات  
والاحوال فحصل لا تدركه الابصار على خلاف ذلك خلاف  
ظاهر النظم ردها منع خامس وهو جواز  
أن يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من  
غير اشارة ابتدائية فان قلت ذات الآية  
على نفي الوقوع والخصم يدعي الامتناع

تجب عند اجتماع الشرائط ومن السموات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك  
الابصار والجواب بعد التسليم كون الابصار للاستغراق وافدته عموم السلب لا سلب  
العموم وكون الادراك هو الرؤية متطابقاً للرؤية على وجه الاحاطة بمجوانب المروى  
أنه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية إذا  
لو امتنع لما حصل التمدح فيها كالمعذور لا يمدح بعدم رؤيته لا متناعها وان  
(قوله كالمعذور لا يمدح) يرد عليه أن عدم مدح المعذور لا يشتهر على معدن كل نقص  
يعني لعدم كنه أن الاصوات والروائح لا يمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة  
بسمات النقص

في بصريات الجمانية أولاً يجوز فعنده أنه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في هذا  
النوع أما خبر من الرؤية المخذلة في الحقيقة والمهنية والوازم والشرائط المتناهية  
عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد أقول  
الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف إنما يصح لجوزوا أن يحصل  
الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم  
جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزع اذن معنوي لأن  
العلم الضروري عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية  
هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم يذكرونه لتوقفه عندهم على الشروط  
المذكورة والحاصل أنهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن إنما ثبت الانكشاف  
اليوم الحسي وهم يذكرونه فالتحكما المذكور نحكم من غير تراخي الخصمين (قوله يرد عليه  
ان عدم المدح الخ) يعني أننا لانسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنع الرؤية لما حصل  
فكيف ينفعه التمسك بها قلت بجمل الآية مدحاً له تعالى بنفي التحدن

الرؤية وما كان عدده مدحاً له كان وجوده نقصاً يمنع عليه تعالى فان قلت كيف يسلم كون التركيب مفيد العموم  
السلب والعام تحت السلب قلت كثيراً ما يصرف العموم الذي في مدخول السلب اليه وكذلك استمرار والمبالغة  
كافي وما أظلام التعميد فانه مبالغة في نفي الظلم وليس تقيلاً للمبالغة في الظلم ويمكن أن يحمل الآية دليل صحة الرؤية  
فان يقال ادراك الابصار له تعالى أن يصير مدركاً له وادراكه الابصار أن يصير مدركاً لها قلنا معنى أن ادراك الابصار  
له ليس كادراك الابصار للأشياء فانه ليس في وسع الابصار بل بطلانه وجعله مبصراً لها (قوله وقد يستدل بالآية  
على جواز الرؤية إذ لو امتنع لما حصل التمدح فيها كالمعذور لا يمدح بعدم رؤيته لا متناعها) الملازمة بمنزلة

بل ما عدمه صفة مدح يشبه أن يكون ضرورة ذلك العدم أقوى في المدح وعدم تمدح العدم بعد الرؤية لأن سلم أن يكون لامتناعها إذا الجسم المعلوم تمكن رؤيته والبارى بمدوح بنى الشريك عنه بل لأن انتفاء صفة لا انتفاء الحل لا توجب المدح لأن جميع العدومات مشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها ألا ترى أنه لا تمدح بشريك البارى بنى صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها لا امتناعه ووجهه ٣٣٩ كون المعنى أن الله مع كونه مريثا

لا يدرك بالابصار  
ان الظاهر من نفي  
القياس رجوع النفي الى  
عطف على قوله من  
السميات فيكون  
التقدير أقوى شبيه  
من السميات هذا  
ومنها ذاك فلا بد في  
كون كل منهما أقوى  
من تكلف وهوان  
المراد من أقوى  
شبههم هذا وهذا  
والمشار اليه بهذا في  
قوله ولهذا اختلف  
الصحابة ما كان  
الرؤية وسبب امكان  
الرؤية للاختلاف  
انه لو لم تكن عند الحاكم  
بالوقوع لم يحكم به  
وكون الاختلاف في  
الوقوع دليل على  
الامكان بناء على أن

التمدح في انه تمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا  
الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على  
جواز الرؤية بل بحجة ما أظهر لأن المعنى أن الله تعالى مع كونه مريثا لا يدرك بالابصار  
لتنعاه عن التناهي والانتفاء بالحدود والجوانب ومنها أن الآيات الواردة في سؤال  
الرؤية مفعولة بالاستعظام والاستنكار والجواب أن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها  
للامتناعها والالتماسهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم  
آلهة فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا ما شعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف  
الصحابة رضي الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا  
والاختلاف في الوقوع دليل الامكان وأما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من  
السلف ولا خفاء في انما نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين ( والله تعالى خالق  
لافعال العباد كلها من الكفر والايمان والطاعة والعصيان ) لا كما زعمت المعتزلة  
ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على  
العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي وأتباعه ان معنى

التمدح بنفيها فان ما عدمه صفة مدح محتمل ان يكون في صورة الامتناع أقوى في المدح  
وعدم تمدح المعلوم بعدم الرؤية لأن سلم أنه لا امتناعها بل لا شتمها على العدم الذي هو  
معدن كل نقص فيجوز ان يكون هذا النفي أيضا من صفات نقصه ألا يرى ان  
الاصوات والروائح يمكن رؤيتها مع انه لا يفيد نفيها عنهما التمدح لكونهما مقرر ونين  
بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر في ذلك ان الموصوف اذا  
كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص والالتماس كمالا  
من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون  
النفي صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات أخرى من صفات الكمال ويكون هذا أيضا من

الفائل بالوقوع يدعى الامكان لا محالة وفيه ازدعاء معارض بدعوى من يدعى الامتناع فتأمل (قوله والرؤية في  
المنام قد حكيت عن كثير من السلف) منهم الشيخ شاه بن شجاع الدين الكرمانى رأى ربه مرة في المنام فثلاثين  
سنة بعده كان دائما مع متكا فكلما انتهى فرضه اشتغل بالنوم وجاء ان يرى الرب مرة أخرى وفي المواقف انه  
اختلف فيه (قوله والله تعالى خالق لافعال العباد) هذه المسئلة لا تخص العباد بل تعم أفعال المخلوقات كلها وان الاداة  
انما يجري بعضهم في أفعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم ثم يذاته هذا يشمل



مذهب الاستاذ مع انه جمل المؤثر في افعال العباد مجموع القدرتين ولم يتجاش عن اجتماع مؤثرين على اثر واحد  
 ولكنه مع ذلك لا يقول يكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معنى التدبير والتدبير لا يكون كالتدبير من غير قوت  
 شئ من تدبيره لكمال قدرته وليس من العبد التدبير على طبق الفعل وبهذا تبين ان تجاشي فسماء المعزلة عن  
 اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لدواع وتفاوت بين الخلق والابدان والاختراع على انه ربما يخص لفظ به تعالى  
 لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز اطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاشي المتأخرين ليس  
 بذلك وقوله من الكفر والايمن والعصيان اشارة الى ان المراد بالافعال ما يسمى فعلا لانه اذا كفر عديم  
 الايمان والعصيان ان عدم الايمان فلهما امران عديميان والايمان هو من افراد العلم الذي هو من متولة الاضافه الى  
 ان الخلق يتعلق بالاعتماد المضافة وان لا يتعلق بالعدم المطابق وفيه ذكر من التفصيل مختلفه لمن قال لا يجوز اسناد  
 الكائنات اليه منفصلا فلا يقال ٤٠ الكفر والنسق مراد الله تعالى لا يراه الكفر وهو ان الكفر والنسق

الكل واحد وهو المخرج من العدم ان الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج  
 اهل الحق بوجود الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيل ضرورية  
 ان اجرد الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطن فان المشي من  
 موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها  
 واسبق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه إذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد  
 في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى (قوله لكان عالما بتفاصيلها) وأما السكب  
 فيكفيه اتعمدوا العلم جملة

سمات تنصه فلا يفيد التمدح (قوله والحق الخ) أي الحق ان امتناع الشئ لا يمنع  
 التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان  
 المنفي من صفات النقص فكلا كان النفي أقوى كان التمدح أقوى ألا يرى أنه قد  
 ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حقه تعالى (قوله  
 وأما السكب فيكفيه الخ) دفع لما سبوا ردكم أثبتكم لعبد كسب الافعال بالاخبار

مما مر به في المذهب  
 ان الله تعالى من ان  
 الامر هو نفس الارادة  
 وعند الالتباس يجب  
 التوقف الى التوقيف  
 والاعلام من  
 الشارع ولا يوقف  
 ثم وكذا لا يصح  
 أن يقال هو خالق  
 الفاعلات وخالق  
 القدرة والاختيار  
 ولا يقال له الزوجات  
 والاولاد مع جواز  
 أن يقال له كل شئ

(قوله الاول ان العبد لو كان خالقا) هذا الوجه كما يرد كون العمل بقدره العبد  
 فتبطل برده كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجهه في توقف الاجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروري  
 والموافق بينه بان لا يزيد ولا ينقص مما أتى به تمكن في تخصيص ما أوجده بالتصديق والاختيار لا بد له من العلم به  
 والفرق بين السكب وبينه في ذلك سواء كان بينا أو مبينا مشكلا وان قيل انه افاضة الوجود بخلاف السكب  
 فيجوز أن يتوقف على ما لا يتوقف عليه السكب واشتغال الشئ على سكنات متخللة أي بين الحركات البطيئة  
 هي على تركيب الجسم من الجواهر النرددة لان كون البطء لتخالل السكنات من فروع فلا يتم على من توقف من  
 المعزلة في ثبوت الجواهر النرددة وقوله وليس هذا دون العلم بل لو شغل عنهم يعلم رد ما يقال اننا نسلم انه لا شعور  
 لما شئ بهذه الامور بل يوهى عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يسوق  
 حين السؤال عن الشعور بدو قد تدفع الحجة بأنه يحصل الشعور ويتحقق في الحال ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى وقوله

وهذا أظهر أفعاله فيه ان كون تخلق السكنات أظهر من حركة أعضائه وتحريك العضلات خفي والعضلة كل عصب مع لحم غايظ كذا في القاموس (قوله أي عملكم على ان ٣٤١ ما مصدرية لتلحق بالاحتاج الى حذف

الضمير) يقال يرجح ما الموصولة الاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغناء عن أي ختمكم وجميع معمولا تكمل على ان الاصل في الاضافة العلم بخلاف ما الموصولة فان وضعها للمعوم حذف الضمير أعون هذا ويرجح ما الموصولة أيضا ان فيها ملاحظة ما تنحوتون قلنا يرجح الشارح ما مصدرية مع جعل ما معمولا مصدرنا بمعنى المعمول بل مع جعله باقيا على معناه بل لم يرجح أصلا وانما فيه على أن الداعي اليها ليس الا هذا العذر هذا ونه بقوله أو معمولاكم على ان النص دليل تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال وما يورع انه لا يدل عليه الا على

أبطال ولا شعور للمشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنهم لم يعلم وهذا في أظهر أفعاله وأما اذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والاختذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالأمر أظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى « والله خفيكم وما تعملون » أي عملكم على ان ما مصدرية لتلحق بالاحتاج الى حذف الضمير أو معمولاكم على ان ما موصولة ويشتمل الافعال لا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بان فعل المعنى المصدرى الذي هو الاجاد والابتاع بل الخاص بل بالمصدر الذي هو متعلق الاجاد والابتاع أعني ما شاهد من الحركات والسكنات مثلا وللهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان والخاصل أنه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني في كفيه العلم الاجمالي (قوله بل لو سئل عنها) ولو في حال المباشرة لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول وبه يتدفع ما يقال يجوز أن لا يشعر بشعوره أو ان لا يدوم (قوله أي علمكم على ان ما مصدرية)

فنقول لو كان العبد كسبا لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل والمزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالما بأفعاله على سبيل الاجمال (قوله والخاصل أنه فرق بين الخلق والكسب الخ) بمعنى حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي لان الازيد والافتقار مما أتى به ممكن وكذا كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه على وجوده مختلفة وانحاء حتى فوقه ذلك المعين لاجل التصدي بخصوصه والتصدي اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان التصدي الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي كما يشهد به البديهية بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المذموم من غير ان يكون له تأثير في ايجاده في كفيه العلم الاجمالي هذا ما قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضاها العلم مشكل على أنه على تقدير عدمه لا يفيد للمعترلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل واماني الخلق النقص

تقدير كونها مصدرية وترجيح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشيء وأما احتمال كونها موصوفة أي شيئا تعملون فما ينفيه ان تمام الكسب في قوله وللهول عن هذه النكتة الخ ان فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعاني المصدرية أيضا تصير مفاعيل للعمل



يبغى أن يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعاقب الخلق به ثم تحمل الاضافة  
معونة المقام على الاستغراق والا فالعمول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى التجار فلا يتم  
المقصود

الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي أقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف  
تعاقب المعد عليه ولا شك ان قصص العبدان غاية تعاقب بالتفعل بوجه ثم فيما يرى وجهه بوجه  
العبد يتعاقب به العلم أيضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لا من جزئي فمالم يتصور  
بوجهه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في التفرق واما ان الخلق انما يقص لا يقتضى  
العلم بوجهه جزئي فكارة محضة لان المصدر مالم يتعلق لا يوجد انما الاختيارى فلا  
بد من العلم بوجهه جزئي في الابدان سواء كان ناقصا أو كاملا ان التفرق بينهما في  
اشتمال الحكم والمصالح قد ير والله الموفق ( قوله و به ينسب ما يقع ) أى  
و بماد كرا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد  
التوجه ضرورى وثنا قيل انه علم ضرورى يتبع النظرى يدفع ما قيل يجوز أن  
يكون العلم بتفاصيل أفعاله ولا يكون له العلم بعلمه أو يجوز أن يكون لا شعور  
وعلم بذلك التمسيل ولا يبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضرورى  
بعد الانتفات وهم تاليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم له حال المباشرة أيضا فان  
انحرك أصبعه يتأمل في تفصيل أجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعورا  
بالتفاصيل ولا بحركة الأجزاء وانكار ذلك مكارة ( قوله ينبغي أن يجعل هذا  
المصدر ) أى ينبغي أن يجعل المصدر بمعنى المفعول أعنى المفعول ليصح تعاقب الخلق  
به لان المبنى المصدرى أعنى الاتباع والاحداث أمر اعتبارى لا يتحقق له في الخارج  
والالزم التسلسل في الاتقاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر  
الى ضمير الخطاب على الاستقراء بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان أصل  
الاقضافة للبعد على ما بين في موضعه اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا شك  
ان المفعول بمصدق على مثل السرير بالنسبة الى التجار أعنى ما يتعاقب به الوقوع اذ يقال  
للسرير انه مفعول التجار باعتبار انه يتعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى  
صارت ممدات لوجوده فعلى تقدير أن لا تكون الاضافة للاستغراق يجوز أن يكون  
المراد ببعض المعمولات أمثال هذا المفعول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع  
أفعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المنزلة اذ لا خلاف لهم في ان أمثال  
هذا المفعول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا تدخل للعبد فيها وانما الخلاف فيما يقع

والعمل يقال فعات  
انضرب وعلمته  
ولمذا سمي المصدر  
منه ولا مطالعة

(قوله وتعالى خالق كل شيء أي ممكن بدلالة العقل) وللمعتزلة أن يجعلوا دلالة العقل أكثر من ذلك أو يجعلوا الخلق أعم من الخلق والاقدار عليه وكذلك لهم أن يؤثروا قوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق بالحمل على معنى أفمن مستقل بالخلق كمن لا يخلق لا نقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عابها وتوخيهم بانكم أشرف من معبودكم إلا أنكم تخلقون أفعالكم وهم لا يخلقون شيئا لا نقول يا باد سابق النظم لأنه ٣٤٣ بعد إقامة الأدلة على كمال قدرته

يتناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح للمشركين على الاوثان نعم معنى الظاهر أن يقول أفمن لا يخلق كمن لا يخلق إلا أنه عكس لأنهم يشرى بهم تلك العجزة عن الخلق أياء في الألوهية جعلوه عاجزا مثله فيرد عليهم ذلك (قوله لا يقال قائل أن يكون العبد خالقا لا فعلا) الظاهر خالقين لأفعالهم ويمكن دفعه أيضا بأن لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين على الالتزام وقوله أو بمعنى استحقاق عبادة مانعة الخلو لأجتماعهما في المجوس والمعتزلة لا يثبتون ذلك أي أحد الأمرين من الوجوب

الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وتعالى الله خالق كل شيء أي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء ممكن وكقوله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق في مقام النسخ بالتحقيق وكونها مناطا لاستحقاق العبادة » لا يقال قائل أن يكون العبد خالقا لا فعلا يكون من المشركين دون الموحدين \* لا نقول الاشتراك هو اثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة وأما الموصولة فهي عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير أقل تكلفا (قوله أفمن يخلق كمن لا يخلق الآية)

بكسب العبد ويستند إليه من الأعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لا حاجة إلى حمل الإضافة على الاستغراق لأن المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما يتعلق به الوقوع وإطلاق المصدر على المسمى الحاصل بالمصدر وإن كان مجازا من قبيل إطلاق اللازم وإرادة المألوم إلا أنه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المتصود بلارية قلت لا يتم المتصود على هذا التقدير أيضا إذا المتصود أن جميع الأفعال سواء كانت على سبيل المباشرة أو التوليد مخوطة له تعالى أولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل المتولدات كحركة المفاتيح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من أن يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى رتبة عليه ويحمل الإضافة على الاستغراق فيشمل أفعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عاياه ويتم المتصود كما لا يخفى (قوله وأما الموصولة) يعني أن ما إذا حمل على الموصولة فلا حاجة إلى إرادة الاستغراق بمعونة المقام لأن لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الإضافة فانها موضوعة في الأصل للعهد إذ هو الأصل في التعريف فلا بد في إرادة الاستغراق ههنا من استعانة المقام (قوله وبالجملة حذف الضمير أقل الخ) أي حاصل الكلام أن حذف

الاستحقاق وينعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالتضليل النسبة إلى الضلال أو كونهم ضالين يعني كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تسكيرهم بل مبالغة في ضلالهم أو اضلالهم \* فان قلت لا لهم مدال والمبالغة لا تكون كذلك \* قلت الدليل من القياسات الشرعية والأقائيات شريك مستقل في صنف الملك أشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في أمر حقير



(قوله واحتجت المعتزلة) يستدل على كون العباد خائقي أفعالهم جهورا والمعتزلة وأبو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى  
ضرورية وانكراه ٣٤٥ نفسه وذكروا التفرق بين حركة المشرع والمشاغبي لبيان الضرورة

كما عبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خاتمة العبد كخاتمة الله تعالى  
لا تقتارده الى الاسباب والآلات التي هي مخلوق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد  
بلغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا أن الخجوس أسعد حالا منهم حيث لم يشبهوا الا  
شريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا شركة لا تحصى واحتجت المعتزلة باننا نفرق بالضرورة بين  
حركة الماشي وحركة المشرع وان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل  
يخضع لله تعالى ليعمل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر  
والجواب أن ذلك انما يتوجه على الخبرية القائلين بنفي المكسب والاختيار انه أصلا  
وقد يوجه بانهم على خالق الجواهر ولكنه خلاف الظاهر (قوله والمعتزلة لا يثبتون  
ذلك) ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادات وورود الآية السابقة في ذلك  
المقام (قوله ليعمل قاعدة التكليف) وهي ان المكلف به أمر اختياري البتة (قوله  
والمدح والذم والثواب والعقاب) قد يقال

الضمير المأمور الى الموصول أقل تكلفا بخلاف جمل ما مصدرية فترجيح الشارح ما  
المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما ينبغي قيل غرض الشارح مجرد  
بيان وجه جمل ما مصدرية لا ترجيعه على الموصولة حتى لا يرد ما ذكر  
ويمكن أن يقال غرض الخشي أيضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على  
الاول لا الرد على الشارح (قوله وقد يوجه الخ) أي قد يوجه من جانب المعتزلة هذه  
الآية بان المراد بالخلق خالق الجواهر والمعنى أن الخلق الجواهر كمن لا يخلقه بدون  
خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه أيضا بان المراد بالخلق بلا آله ومباشرة  
اسباب وكلاهما خلاف الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق  
المتدري منزلة منزلة اللازم بخلاف المفعول يدل على ان المراد ان من اتصف بالخلق مطابقة  
ليس كمن لا يتصف بالخلق (قوله ويتمعون كون الخلق الخ) يعني ان المعتزلة لا يثبتون  
الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادات ويتمعون كون الخلق مطابقة  
لاستحقاق العبادات بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذي يكون بالآلات واسباب  
و يتمعون ورود الآية السابقة أعني قوله تعالى \* أفمن يخلق كمن لا يخلق \* في مقام  
المدح (قوله) وهي ان المكلف به أمر اختياري البتة) لانه اذا كان الكل يخلق الله تعالى

فجعلهم من حجبهم  
الذي احتجوا به على  
نظر وقوله وان الاول  
باختياره بتقدير  
ويعرف ان الاول  
فالتكليف من قبيل  
عقوباتها بتناوينا وذلك  
أن يجعل الواجبات  
وان مكسورة وقاعدة  
التكليف هي ان كل  
عقل بالغ مكلف لانه  
اذا كان العقل يخلق  
الله تعالى فليس  
للعبد مدخل فلا  
وجه لتعليق  
التكليف بالعقل  
والبلوغ وقيل قاعدة  
التكليف ان  
المكلف به أمر  
اختياري ويمكن أن  
يراد بقاعدة  
التكليف أسبابه  
فيكون بطالن قاعدة  
كناية عن انقلاعه عن  
أصله ومبالغة في  
جلائه ويؤيده ما في  
عبارة غيره ليعمل

التكليف اذ لم يصح عنه لأن يقال لمن لم يستعمل في فعل افضل كذا والجواب بان المدح والذم  
للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبيح والثواب والعقاب تصرف له في خالص حقه فلا يستل عما يفعله  
كما ينبغي انفع الجبرية أيضا فهو علينا لا لامن كل وجه فالجواب باثبات المكسب والاختيار في الجملة كما ذكره

(قوله وقد يتمسك بأنه لو كان خالفا لافعال العباد لكان هو القائم والا كل والشارب والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم) ليس بثبوت المثابة لان القائم والا كل وساير ما ذكره ليس مثل الايض والسود لانها مصادر عنها هذه المصادر لا مجرد ما تصف بها فمن لم ثبت عنده للبعدور معنى ٣٤٥ سوى الخلق لم يكن جاهلا في دعوى تلك الملازمة

واما نحن فنثبت على ما تحققت ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بأنه لو كان خالفا لافعال العباد لكان هو القائم والفاعل والا كل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده أولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والياض وساير الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى « فبارك الله احسن الخالقين » واذ تخلق من الطين كهيئة الطير » والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التدبير (وهي) أي أفعال العباد (كلها) بارادته ومشيتته (قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد

يجوز ان يمدح ويذم بامتنار الحاية كالمذبح بالحسن والذم بالفسق وأيضاً الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتها كما لا يسئل عن لمية خلق الا حراق عقيب مساس النار

تكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة أفعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا ولا بالالزام باطل اذ قد انتفىوا على ان ما وقع به التكليف اختياري البتة وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لا يعاقب أم لا (قوله يجوز ان يمدح الخ) حاصله أن لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالفا لخالق المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون المدح والذم بامتنار الحاية وأن يكون ترتيب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتيبا عديا مثل ترتيب الاحراق على امساس النار وهو تصرف لا في خالص حقه فلا يسئل عن لميتهما بان يقال لم ترتيب الثواب على هذا الفعل ولم ترتيب العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتيب الاحراق على امساس النار وقيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانيا والذم اعتراضيا كما لا يخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينبغي ان ينفع الجبرية أيضا فهو علينا لاننا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختياري هو العمدة فاذا اختاره (قوله فان الله تعالى أجرى عادته اش) يعني ان قوله كن حقيقة والله تعالى قد أجرى عادته في تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث

باتفاق القائلين بان خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشيء تنبئ عن الرضى دون الارادة بالشيء والله تعالى لا يرضى ببعض أفعال العباد وان يريد الكل ومن البين ان كون أفعال العباد بخلقه تعالى يقتضى كونها بارادته فلو قال فهي بارادته ومشيتته لكان أوقع وكما يقتضى الكون بخلقه الكون



بارادته يقتضى الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضى الكون بتكوينه عند القائل به (قوله وحكمه لا يعدل ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يمتنى قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما أراد شيئا أن يقول له كن فيكون والاظهر ان يراد به ٣٤٦ الاختيار فان الحكم ينبى عنه والفضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على

(وحكمه) لا يعدل أن يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) أى قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام \* لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر \* لانا نقول الكفر مقتضى لا قضاء

(قوله اشارة الى خطاب التكوين) أى قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما أراد شيئا أن يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل) وبه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات

فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولا نه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على التهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعالىه بالمعدوم وانما قال الشارح لا يعدل ان أكثر المفسرين ذهبوا الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الابداء وسهولته على الله تعالى وبكامل قدرته تمثيلا للغائب أعنى تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعنى أمر المطاع بالمطيع في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاولة أمر واستعمال آلة وإيسر ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح (قوله وبؤيده قوله تعالى \* فقضاهن سبع سموات) قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشيء اما قولنا كفى قوله تعالى \* وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه \* أى حكم أو فعلا كفى قوله تعالى \* فقضاهن سبع سموات \* أى خلقهن وأتمن أمرهن انتهى كلامه فعمله بماذا كان ما وقع في شرح العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى \* وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه \* أى أمر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى \* فاقض ما أنت قاض \* حيث جعل ارادة الامر معنى مغاير الارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء فى قوله تعالى \* وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لنفسدن فى الارض \* الاعلام والتبيين التمايز مرجهما واحد أعنى اتمام الشيء

طبق المشيئة قصد بذكرها تحمين اللفظ ويكون معنى الصنع وعليه حملها الشارح لاسكن يعنى عنه حينئذ الحكم يكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لا معنى لكونها فعلا الا كونها بخلافه ولم يحمل على معناه المتصطحح عليه عند الاشاعة وهى الارادة الازلية المتعاقبة بالاشياء احتراز عن كثرة التكرار فى الارادة (قوله لانا نقول الكفر مفتضى لا قضاء) بحمل الجواب ان الدليل أعنى قوله لان الرضا بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضا به رضيا بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى انه لا حاجة الى قوله

والرضا انما يجب بالقضاء دون مقتضى وقد تم الجواب قبله وبما يجب ان ينبه عليه ان الرضا بالمقتضى أيضا واجب لاسكن من حيث انه مقتضى والرضا به من حيث انه مكسوب للعبد كفر وما هو المشهور ان الرضا بالقضاء واجب انما هو فى القضاء بمعنى الصفة الذاتية أعنى ارادته المتعاقبة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام فيه

والرضا إنما يجب بالقضاء دون التقضي (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بمجده الذي يوجد من حسن وقبح وتنع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب

فهو من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهي من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدي الى التكرار (قوله والرضا إنما يجب بالقضاء) قيل عليه لا معنى.

قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المفهوم الواحد منها (قوله فهي من الصفات الفعلية) أي اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فمرجعه اما الى تعلق التكوين أو الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق (قوله وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وأما عند الفلاسفة فهو عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ الفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجود وأكملها انتهى وما وقع في شرح الطوالع للاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء وما خوذ منه فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود العالي للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية منفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التذييل في قوله تعالى \* وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم \* كذا ذكره أبو المعين النسي في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ظهر ان ليس للقضاء الا ثلاثة معان أحدها المنعوى والثاني مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة في قيل ان القضاء ستة معان فهو من قلة التدبير فتدبر (قوله لكن التفسير به ههنا يؤدي الخ) يعني انما يفسر الشارح القضاء بما هو مذکور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم أيضا يؤدي الى التكرار (قوله قيل لانه لا معنى

نعم التحقيق ان  
الرضا به أيضا  
واجب



(قوله والمتصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته) لو كان المراد تعميم القدرة لعارض لها الا ان يقال اكتفى بظهورها من بيان حال الارادة وحينئذ يندفع بعض ما تقدم عن الاظهر ان المراد سلب تأثير قدرة العبد و ارادته ومشيئته

٣٥٨

والمتصود تعميم ارادة الله وقدرته لما مر من أن الكل بخاق الله تعالى وهو يستدعي التذرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره والناسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة \* قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والنسق باختيارهما فلا جبر كما أنه تعالى علم منهما الكفر والنسق بالاختيار

لارضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمعنى تفضي تلك الصفة وهو مقتضى قاله وان كان يجاب بان الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر وأنت خير بان رضا القلب بفعل الله تعالى بل بتعاقب صفته أيضاً مما لا ستر في تصديه ثم ان الرضا بهما يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو منه في مقتضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الخيالات كما يشهد به سطره المتقدمة وقد كان الرضا الاول هو الاصل والثاني الثاني اختار الشارح هذا الطريق في الجواب فيه من

للمرضا (الخ) يعني انه لا معنى لرضا بصفة الله تعالى ان المتعلق رضى بتفضي تلك الصفة الى لا يريد ان يرضى بصفة من صفاته تعالى بل يريد ان يرضى بتفضي تلك الصفة وهو مقتضى وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان الرضا بالكفر انما يكون كفراً اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استقباحه فقد دلت زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام يا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب العظيم وفيه ان ذلك انما هو في الرضا بكفر الغير وأما الرضا بكفر نفسه فهو كفر متعلقاً في التارخية من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بارضا بكفر الغير ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه (قوله وأنت خير بان رضا القلب بفعل الله تعالى الخ) يعني ان ما ذكره المعارض من انه لا معنى لرضا بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى له ان تعلق رضا القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل يتعلق بصفته على تقدير كونه عبارة عن ارادة لازلية مما لا ستر في صحته ولا شك ان الرضا بهما يستلزم الرضا بمتعلق ذلك التصفية من حيث انه متعلق بضرورة ان الرضا بالفعل وتعلق التصفية لا يتصور الا بارضا بطرفيه من حيث كونهما متعلقين به

باختيارهما) الاولى ارادتهما لما عرفت فتذكر والمعتزلة أيضاً قالوا بالارادة من غير مفسر حيث قالوا اراد ان الكافر بغيره واختياراً لا جبراً واضراراً لكنهم سموا ذلك في جواز تخلف مراده تعالى عن ارادته وقالوا لا نص في ذلك ان لا منوبة بكونه اراد ان يدخلوا ناراً فلم يدخلوا فيها عليهم ان ذلك لا يخلو عن التسمية ولا يخفى انهم ارادة وقوع الشيء اختياراً لهم ارادة الشيء متعلقاً من غير امتناع التكليف اذا ارادة نجاء مع الاختيار فليجوز تحقق تلك الارادة المطلقة في ضمن ما يجتمع الاختيار والتحقيق المتسام ان التكليف بالمتنع فيجوز تلبية تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يتبع

بالمتنع فيجوز فلا يجوز تلبية تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يتبع منه شيء والتكليف بالمتنع يعرف في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالمتنع انما هو في المتنع لذاته وانما في غيره وفي الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيها اذا كان عبارة الامتناع ما عدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف





مالا يشاء (قوله ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مراد او يامر به) أي نحن نعلم من أغشنا ان الشئ قد لا يكون مراد الشئ  
ونامر به لداع وقوله ألا ترى ان السيد تنويره ولا يخفى انه لا يصح تعليله بقوله حكم ومصالح محيط بها علم الله ولا بقوله  
ولا نه لا يستل عما يعمل وانما يصح التعليل لو كان المراد اننا نعلم ان الشئ قد لا يكون مراد الله تعالى و امر به ولا يصح  
لانه أول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من أحوالنا فاصحح ان يقال نحن نعلم ان الشئ قد  
لا يكون مراد او تؤمر به وقد يكون مراد او تنهى عنه ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر للحاضر من عصيان عبده  
بامر به شئ ولا يريد منه فإله ٣٥٠ تعالى يا امر بما لا يريد حكم ومصالح الخ و كان المراد مما قال لكن وقع

في تقريره الاختلال  
(قوله وللعباد أفعال  
اختيارية يتأبون بها  
ان كانت طاعة  
و ما يقبون عليها ان  
كانت معصية)  
والكف عن المعصية  
طاعة والكف عن  
انواجب معصية فلم  
يخرج عن الحكم  
ووصف الأفعال  
بالآثبات بها والمعاقبة  
عليها ليكون كالدليل  
على ان العبد اختيارا  
فيها ولذا ترك  
الوصف بعدم الآثبات  
بها وعدم المعاقبة  
عليها كما في الأفعال  
المباحة ووصف  
الأفعال بالاختيارية  
مجمع عليه عند من

الارادة فجهلوا ايمان الكافر مراد او كفره غير مراد ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون  
مراد او يأمر به وقد يكون مراد او ينهى عنه حكم ومصالح محيط بها علم الله تعالى  
أولا نه لا يستل عما يفعل ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر رعي الحاضر من عصيان  
عبده يأمر به شئ ولا يريد منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التاويل  
مفتوح على التريقين ( وللعباد أفعال اختيارية يتأبون بها ) ان كانت طاعة  
ومعذرية ولا أقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضا وهو مذهب  
أهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضا عندنا هو الارادة مطلقة وعندنا هو  
الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك فانه أمر قد يجتمع تعاق الارادة وقد  
لا يجتمع نعم تخلف المراد عن تعاق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى ( قوله  
وللعباد أفعال اختيارية ) اعلم ان المؤثر في فعل العبد ما قدرة الله فقط لا قدرة من العبد  
ليس بشئ اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التتويضية نوع نقص ومعذرية ولا  
أقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبد والخادم كذا في شرح  
المقاصد ( قوله قيل لا يفهم من الارادة الخ ) أي قيل في النقص عن لزوم النقص  
والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيارا الا الرضا به  
فقولهم بتخلف المراد به عن الارادة التتويضية قول بتخلف المرضي عن الرضا وهو  
مذهب أهل السنة والجماعة فكما لا يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة  
أيضا ( قوله وهو كلام الخ ) أي ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما  
يقيد لو كان الرضا عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضا عند المعتزلة هو

سوى الجبرية والحكيم لان نسبة الفعل الى العبد

الارادة

بسبب انه بخفته عند المعتزلة أو بان قدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاذ أو بسبب ان الفعل بكسبه كما هو عند  
الاشاعرة أو لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند الناضية فرد بقوله وللعباد أفعال على الجبرية وبقوله  
اختيارية على الحكيم حيث قل فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار وبتنوع تخلف الفعل عن قدرته ومن قال  
مقصوده ان العبد لا ينسب الى قدرته سواء كانت جزءا المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مراداً محضاً كما هو مذهب  
الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاذ والاشعري وهو شامل لما سوى مذهب الحكيم

أصلاً وهو مذهب الجبرية أو بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط  
بلا إيجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة أو بالإيجاب وامتناع التخلف وهو مذهب  
الفلاسفة

الارادة مطلقة من غير تقييد بعدم الاعتراض بالقول بتخلف المراد عن الارادة فيلزم  
التقص والشناعة بخلاف الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس الترك  
فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه أمر قد يجامع تعالى  
الارادة كما في إيمان المؤمن وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلقت به الارادة  
دون الرضا ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته تعالى نعم تخلف المراد  
عن الارادة نقص عندنا لكن الرضا لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل  
الحشي من ان للمعتزلة أن يقولوا ان الارادة التوحيضية هو الامر والنهي ولا شك  
أن مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقصه ولا مغلو بيته اجماعاً لان ذلك انما يتم لو كان  
معنى الامر عندهم ما فسر به القوم من طلب المأمور به سواء كان مراداً أولاً وليس  
كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور عن الامر تخلف المراد عن  
الارادة فيلزمهم التقص والمغلوية بالارادة (قوله أو بلا تأثير لقدرته) فهو مذهب  
الاشعري فان الله تعالى أجرى عاقبته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل  
أوجده عقيب ذلك من غير أن يكون لقدرته وارادته تأثير في وجوده فذلك الفعل  
مخلوق الله تعالى ومكسوب العبد وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله أو قدرة  
العبد فقط بلا إيجاب الخ) ولا يخفى انه لا يظلم بما ذكره فرق بين مذهب الحكماء  
ومذهب المعتزلة لان عدم الإيجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة وأما  
مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الإيجاب والاضطرار وهو لا يتنافى  
الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان  
الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال في شرح  
الجديد للتجريد ومذهب الحكماء والمعتزلة الى أنها واقعة بقدرة العباد على سبيل  
الاستقلال بلا إيجاب بل باختيارهم فرق بين المذهبين باعتبار ان خالق القدرة والارادة  
في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالإيجاب (قوله وهو مذهب  
الفلاسفة) هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل  
المصادرات كلها وان المراتب شروط معدة لا فاضة المبدأ على ما صرح في شرح  
الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود  
معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم



والمروى عن امام الحرمين أو مجموع التمدتين على ان يؤتى أصل الفعل وهو  
 مذهب الاستاذ أو على ان يؤتى قدرة العبد في وصته بان يجعله موصوفاً بتل كونه طاعة  
 أو معصية وهو مذهب القاضي أبو بكر والمقصود ههنا ان للعبد فعلاً ينسب الى قدرته  
 سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو منداراً محضاً كما هو مذهب الاشعري  
 ويجب ان يعلم ان جميع أفعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض  
 الادلة لا يجزى الا في المكلف فذلك خصصوا العباد بالذكر

كرة والارض مر كزه والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى  
 الراى قايں المقر يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني رحمه الله تعالى في بعض  
 تصانيفه ( قوله والمروى عن امام الحرمين الخ ) قال في شرح المقاصد هذا القول  
 من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما شرح به في الارشاد وغيره حيث  
 قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة تعالى من  
 غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق ( قوله أو مجموع التمدتين الخ ) أى قدرة  
 الله و قدرة العبد على ان يتعلق الجميع بفعله نفسه ويؤتى في أصل الفعل بمعنى ان قدرة  
 العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة  
 بتوسط هذه الاعانة وهذا قريب من الحق وان اشتهر في الكتب انه  
 جمل كلامهما مؤثراً تاماً وجوز اجتماع المؤثرين على أن واحد فانه باطل صريحاً  
 ( قوله بان يجعله موصوفاً الخ ) كما في لطم اليتيم تأديباً وايداء فان ذات الماسم  
 واقعة بقدرة تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد والظاهر  
 انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والالزم عليه ما لزم  
 على المعزلة بل أراد أن للقدرة مدخل في ذلك او وصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة  
 ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على من ذهب ان هذه الصفات أمور اعتبارية  
 يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله سبحانه وتعالى أو مخالفتها فلا وجه لجعله  
 أثراً لقدرة ( قوله وان تصود الخ ) يعنى ان التصود في قوله وللعباد افعال الخ لا يصدق  
 الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية فاذا فعل لهم عندهم وكذا  
 على القاضي اذ للعباد عنده اوصاف الافعال لا نفس او قوّة اختيارية ترد على الحكم  
 حيث قال فعل العبد بقدرة بايجاب واضطرار وأما ترد على المعترزة فقد سبق وقد اتم  
 بشرائه ههنا ( قوله الا ان بعض الادلة لا يجزى الخ ) وهو قوله ولاه لو لم يكن  
 للعبد فعل لم يصح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله

(قوله الجبرية) في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرة والتسكين لجن أو هو الصواب والتحريك للآزد واج وقوله لا كما زعمت الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلا يدل على أن خلاف الجبرية لا يخص ما يتأب ويعاقب عليها بل نفي الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه أيضا ويرى بما يقال يشمل سائر الحيوانات أيضا (قوله ولا قصد) نفي القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم إلى نفيه لأنه يكفي في سلب نسبة الفعل إلى العبد أنه لا تأثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره وإضافة الحركة إلى البطش ٣٥٣ إضافة المسبب إلى السبب

كإضافة الحركة إلى الارتعاش إلا أن البطش علة غائية والارتعاش منشا الحركة وللجبرية أن يقول الفرق وهمي لعدم الاطلاع على أسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم أن الكل يخلق الله وإيجاده لم ينفذ إلى الفرق وأورد على لزوم عدم ترتيب استحقاق الثواب والعقاب أنه ينبغي أنه لا يسئل عما يفعل ويرد أنه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف أيضا فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة عدم صحة

(ويعاقبون عليها) أن كانت معصية لا كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلا وإن حر كانه بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لا نأفرك بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله ولا إسناد الأفعال التي تقتضي ساقية القصد والاختيار إليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال السلام واسود لونه

(قوله لما صح تكليفه) لبطان تكليف الجماد بالضرورة وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مرذ كره وقد يرد أيضا على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الأشعري لجواز أن يكون داعيا لاختيار الفعل

(قوله وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب ففيه نظر مرذ كره) وهو أن ترتب الثواب والعقاب أمر عادي كترتب الإحراق عقاب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الإحراق على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب (قوله وقد يرد أيضا على الجبرية الخ) أي كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف بغير عدم فائدة التكليف والدعوة والبعضة والتأديب لأن فائدة التكليف طلب الفعل أو الترك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الأشعري بأن يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الأفعال لم يقد التكليف لجواز أن يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة إليه فيترتب عليه خلق الله تعالى ذلك العمل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعي بصير الفعل طاعة إذا وافق ما دعاه الشرع أو معصية إذا خالفه ويصير علامة

( ٢٣ عنائد )

تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لأنه أيضا مثله في بطلان ترتب استحقاق الثواب عليه ويتجه على عدم صحة إسناد أفعال يقتضي ساقية القصد والاختيار أن الاقتضاء وهمي فبناء وضع الفعل لقصد مباغاة باب اللغة الذين ليسوا من أهل التحقيق لا وهم على أن لا نسلم أن الاقتضاء بحسب الوضع بل المعروف المبني على الوهم والافلا في الفرق في الوضع بين قام وطل فإن كلامهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير وإنما فهم القصد لتوهم القصد في شأن بعض الأفعال



(قوله والنصوص القطعية) بالنصب عطف على كآية المتكلم في قوله لا تأكلوا مما أتى ذلك عطف على تشرق فقد عطف  
 الآية السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الأدلة العقلية عليه ووجه دلالة الآية الأولى على القدرة والتقدير  
 والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عتاقين ووجه دلالة الآية الثانية ان عتاق عتاقهم وهذا لا يكون مع استثناء  
 القدرة والتقدير والاختيار ولو رفعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة  
 اللازمة لعدم العمل للعبد لصح وكان دليلا على بطلان الثاني فلا آية الأولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق على  
 أعمالهم واسناد ما يقتضي سابقا التقدير والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لانه لم يهدد على الكفر  
 والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضي سابقا التقدير  
 والاختيار (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى الخ) أو رد عليه ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على  
 تعميم ارادة تعالى أفعال ٣٥٤ العباد انه يلزم أن يكون الكافر مجبوراً في كفره والناسق مجبوراً في فسقه فلا يصح

<p>والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جراء بما كانوا يسمون وقوله تعالى من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى و ارادته الجبر لازم قطعاً لانهما اما أن يتعلق بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد بفعله أو يتركه باختياره فلا اشكال</p>	<p>تكليفهما بالايمان والطاعة وأجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد لان ما سبق ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعى التعميم وبينهما بين نعم نتيجة ان استقصاء التكلام فيه أولى بالام السابق لبقه والامر فيه هين والجواب عنه بان السابق يسان الجبر</p>
<p>(قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى و ارادته الخ) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن ومن سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبوراً الخ بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك (قوله فيجب) والالجاز انقلاب علمه تعالى جهلاً وتخلف المراد عن ارادته</p>	
<p>الشواب والمقاب (قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن الخ) مقصوده دفع لما يورد من أن هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره الخ فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث عزم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل أو بعدمه وما مر</p>	

بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة الى كل ممكن وهي مع ذلك خفي من كمالا يخفى على من هو ذكي بل غي فلا يلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غني (قوله لانهما اما أن يتعلق بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع) أو رد عليه ان تعميم الارادة ليس الا بشموله الموجودات اذ لو كانت الارادة شاملة لعدم أيضاً لم يكن عدم أزلي لان كل مراد حادث بل عدم نتيجة عدم الارادة كما انطق به الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول عدم الارادة لعدم الشيء بحكم ان عدم العلة علة العدم فلو تعلقت الارادة بالعدم لاجتمعت علتان مستثنان على شيء فلا ظهر كما قيل ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود فيجب والامتنع لا امتناع المعلول بدون العلة وذلك ان تتكلف بان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا يعني بتعلق الارادة بالعدم الا أن تقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها ولا يذهب عليك انه يمكن أن يقال في العلم أيضاً على نحو الارادة بانه ان تعلق العلم بالوجود وجب والامتنع اذ عدم تعلق العلم

وهكذا الحال في الامتناع وأنت خير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر  
الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع ما شاء الله كان  
وما لم يشأ لم يكن والاظهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والامتناع لا بها علة  
الوجود وعدم العلة علة العدم هذا

من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض  
بالنسبة الى الكفر والفسق مع أنه قد فصل في السؤال والجواب عنها بإيراد السؤال  
الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان  
جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة امام بني على العرف أو المراد الموجودات  
في العبد معنى انصافه بها في الخارج لا وجودها في أنفسها والافهام أمران عدميان  
لا تحقق لهما في الخارج ( قوله وهكذا في الامتناع ) بأن يقال ما علم الله تعالى وأراد  
عدمه يمنع اذ لو لم يمنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتختلف المراد  
عن ارادته تعالى ( قوله وأنت خير بان الاعدام الازلية الخ ) يعني ان تعميم ارادة  
الله تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث أزلية فلو كانت مسبوبة  
بالارادة لكانت عادية لان أثر الارادة حادث على ماهو المقرر المتفق عليه بين الجمهور  
فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما في شرح  
المواقف العدم ليس أثرا مجموعا لا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق  
مباشرة بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضي حدوثه كفا في الوجود  
فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزليا وأما الجواب باننا لنسلم كون أثر الارادة حادثا  
البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الابداع على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز  
تعميم الارادة بالعدم حتى يشتمل ابقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع الاول  
وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى قاعلا مختارا  
على كون العالم حادثا وأما الثاني فلان بقاء الشيء على العدم ليس الانصافه بالعدم  
في الزمان الثاني بلا أمر زائد واذ لم يكن العدم صالحا لان يكون أثرا فثبتته الى جميع  
الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء علم مشيئته  
الفعل كما لا يخفى وغاية ما يتكلف أن يقال ان عدم الاشياء كوجودها مرتبطة  
بارادته الا أن ارتباط الوجود بوجدها وارتباط العدم بعدمها ولا تعنى بتعلق  
الارادة بالعدم الا أن تقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها ( قوله ولذا وقع في الحديث )  
فانه استند عدم الفعل الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا نقل عنه ( قوله والا  
يمنع الخ ) أي وان لم يتعلق الارادة بالوجود بمنع وجوده لان الارادة علة الوجود

بالوجود يقتضي  
امتناعه والا لزم  
خروج أمر عن  
علمه قفهم



الشيء واجبا أو متناهما  
الاختيار حتى نعم منع  
اقتضاء العلم الوجوب  
واضح اذا العلم تابع  
التوقع فلا يوجب  
الوجوب وأما اقتضاه  
بإفعال الباري جل  
ذكره فباعتبار علمه

ظاهر لانه عالم في  
الازل بكل ما يتم  
فيكون واجبا فلا  
يكون اختياريا أو أما  
باعتبار الارادة فتقبل  
مبنى على أزلية تعلقاتها  
وفيه بحث لانه كما ان  
تتعلق الارادة وان  
كان حادثة يوجب  
العمل فيخرجه عن  
اختيار العبد كذلك  
هذا لا يجاب بخرجه  
عن اختيار الواجب  
ولا يمكن أن يدفع  
التنص بان تتلاقى  
ارادته باختياره فلا  
يخرجه الوجوب  
المتفرع عليه عن  
كونه مختارا بخلاف  
العبد فان تتلاقى ارادته  
تعالى ليس باختياره

لأن تتلاقى ارادته تعالى

عقب ارادة العبد فتدبر

فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا أو متناهما وهذا يناقض الاختيار قلنا ممنوع فان  
الوجوب باختيار محقق للاختيار لا مناف

والمعزلة لما جوزوا والتخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة  
عليهم (قوله فان قيل فيكون حيثئذ فعله الاختياري واجبا) قد تمنع هذه المقدمة أيضا  
لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار  
وكذلك الارادة اذا شرعت عن علمه تعالى بالا اختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق  
الاختيار)

وعدم العلم عنه عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه آخر لعدم كون العلم أثرا لارادة لانه  
لو كان الارادة علة له وعدم الارادة أيضا علة له يلزم توارد علمين مستقلين على معلول  
واحد (قوله والمعزلة لما جوزوا والتخلف عن الارادة الخ) يعني ان المعزلة لما قالوا  
ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غير نفسه جائز لانه ارادة نفوسية  
يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم بان تعميم  
ارادة الله تعالى بإفعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لا نسلم انه اذا تعلقت الارادة  
بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على أكثرهم  
السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا  
بالاكثر لان أبا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل  
وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم أيضا (قوله قد تمنع هذه المقدمة الخ)  
أي كما تمنع مناقاة كون الفعل الاختياري واجبا أو متناهما للاختيار كذلك يمنع نفس  
جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجبا أو متناهما لان العلم تابع للمعلوم بمعنى  
ان الاسباب في المطابقة للمعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشف الشيء على ماهو  
عليه في حد ذاته ألا يرى ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو  
خالته بوجه ما لم يكن علما بل جهلا فلم انه لا مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا  
وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة أيضا مدخل  
في سلب الاختيار لان الارادة متشعبة عن علمه تعالى وتابعة له  
والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالا اختيار فهي أيضا تابعة  
لاختيار العبد فلا يكون مرجعا للفعل وأما قولهم والايجاز انقلاب علمه  
تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة قلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق

ظاهر

وأبضا متقوض بأفعال البارى جل ذكره لان علمه واردة متعلقان بأفعاله فيلزم ان يكون فعله واجبا عليه \* فان قيل لا معنى لكون العبد قاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لأفعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وإيجادها

فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعرى وهو جبر متوسط وأما الذاهبون مذهب الاستاذ فاهم أن يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين لا داع و مرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافى كونه تعالى قاعلا مختارا بالاتفاق ( قوله وأبضا متقوض الخ )

ظاهر ( قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد الخ ) أى اذا كان الوجوب أو الامتناع بتوسط الاختيار محققا للاختيار فى نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذى لا مدخل لاختياره فيه أصلا وهو المقصود ههنا لان المقصود نفي الجبر فى أفعاله الذى يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له وأما الكلام فى ان ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه رأى أهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعرى يسلمه ويقول العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التى أحدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر فى الافعال على ما سيجى تحقيقه وأما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدهم لكن لهم أن يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذى هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهى صفة من شأنها أن تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع و مرجح كافى قدحى العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر فى الافعال لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها ألا يرى ان صدور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافى كونه قاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى أيضا لا يستلزم الجبر ولا ينافى كونه مختارا اذ لا فرق بينهما فى عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين أو الارادة التابعة للداعى من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على أحد طرفى الفعل امام مطلقا أو عند وجود الداعى اسكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكرناه يدل على عدم كونه مجبورا فى الافعال المتبادرة بتوسط الاختيار



توجيه النقض بالعلم ظاهر وأما بالارادة فمبنى على أزلية تعلقاتها أيضا وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته تعالى بالتكبد للعل وليس قبل تعلقه اتفاق علم موجب له اذ لا قبل الازل بخلاف ارادة العبد فتدبر

وأما في نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور قطعاً كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وإن كان مختاراً بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيوخ الاشعري انما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار لاني الافعال الصادرة بتوسطه تأمل (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) بان يعلم الله تعالى وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع أنها اختيارية بالاتفاق من المتخصصين (قوله وأما بالارادة فمبنى الخ) أي النقض بارادته تعالى مبنى على ان تعلقات الارادة أزلية فيما لا يزال ما اراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والايمنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال أما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة اتفاق سابق على وجود الاشياء به يجب أو يمنع قال الفاضل الجلي ان النقض وارد لو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بالحدوث شيء فيما لا يزال يجب وجوده والايمنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حين الابدان وهو لا يتنافى الاختيار لتحقيق التمكن على الفعل والتكبد قبل الابدان وانما المنافي له الوجوب الحاصل قبل الابدان كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظاهر (قوله وقد يجاب بان الاختيار الخ) حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا يتنافى الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل أن يتعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم أيضاً لانه ليس قبل تعلق ارادته تعالى علم موجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها أزلية ولا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقاتها متاخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الأزلية فيتحقق الوجوب أو الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الاحتجاب بخلاف ما في أفعال العبد فانه ارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعاً (قوله تأمل) نقل عنه تأمل وجه التأمل ان معنى الاحتجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة

(قوله ومعلوم أن

المقدور الواحد لا

يدخل تحت قدرتين

مستقلتين) ولا تحت

مستقلة وغير مستقلة

والألم تكن المستقلة

مستقلة ويمكن أن يقال

الدخول تحت مستقلة

وغير مستقلة دخول

تحت مستقلتين هما

المستقلة ومجموع المستقلة

وغير المستقلة فإذا

اكتفى بنفي الدخول

تحت قدرتين مستقلتين

ولا يخفى أن السؤال

أنما يتوجه على من لم

يجعل فعل العبد تحت

مجموع القدرتين

كالاستاذ والقاضي

(قوله وبالضرورة أن

لقدرة العبد وإرادته

مدخلة) وإن أثبت

فبالبرهان على ما

عرفت والبدية ليس

الامطلق المدخلة

سواء كان بالتأثير أو لا

لا بمجرد كونه مراداً

محضاً كالأحراق

بالنسبة إلى النار لا

بتأثير كما توهم البعض

لأن نفي التأثير ليس

بدية بل إنما ثبت

بقيام البرهان على أن

الكل يخلقه تعالى استقلالاً

ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين \* قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته إلا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلة في بعض الأفعال كحركة البطش ودون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب

(قوله مدخلة في بعض الأفعال) أي بالدوران والترتب المحض كالأحراق بالنسبة إلى مسبب النار لا بالتأثير إذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه أن صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو يتعاقب الإرادة بمعنى أنه يصير سبباً لأن يخلق

بأن يكون متعلقاً بمتفرع على شيء تاماً له أن وجد وجدواً لا وهذا إنما يستدعي القلبية لذاتية لا الزمانية فلا يجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لأن تعلق العلم وإن لم يكن مقدماً على تعلق الإرادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فإن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الإرادة قبلية ذاتية بخلاف إرادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وإرادته ضرورة توقفها على علمها بطريق جرى العادة وإن كان تعلق إرادة العبد متأخراً عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الإيجاب وسلب القدرة والاختيار (قوله أي بالدوران والترتب المحض الخ) دفع لما توهم من ظاهر العبارة من أن قوله أن لقدرة العبد وإرادته مدخلة في بعض الأفعال يدل على أن قدرته تأثيريه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله أن الخالق هو الله تعالى وحاصل اندفع أن ما يحكم به بدية العقل هو أن لقدرة العبد مدخلة في بعض الأفعال بالدوران بأنه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير أو بعدمه كما يحكم بدوران الأحراق مع مساس النار وترتبه عليه إلا أنه يحكم لعقل بأن قدرته مدخلة فيه بالتأثير حتى يصير متافياً لقوله بأن الخالق هو الله تعالى إذ لا حكم للضرورة فيه كما أنه لا حكم لها في عدم التأثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي أوردت لنفي الجبر المتوسط من أن بدية العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت تأثيرها فإن صدق حكمها الأول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقاً وإن كذب الثاني كذب الأول فيكون مذهب الجبرية حقاً فعلى التقديرين لا توسط إذ لا حكم للبدية في تأثير القدرة الحادثة سبحانه ثبوت انتفائه بالتواطع إنما حكم البداهة بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى (قوله صرف القدرة جعلها الخ) يعني معنى



الله صفة متعلقة بالفعل وأما صرف الإرادة أي جعلها متعلقة فيجوز أن يكون لذاتها  
على ما عرفت في إرادة الله تعالى

صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الإدارة بالفعل  
لا بمعنى أنه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف إذ لا مؤثر إلا الله بل بمعنى أن تعلق  
الإرادة بصير سببا عاديا لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت  
مستقلة في التأثير لا وجد الفعل وأما صرف الإرادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة  
لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين بل  
المرجوح من غير داع لها و مرجح كما عرفت في إرادة الله تعالى من أنه صفة توجب  
تخصيص أحد المتدورين بالوقوع في بعض الأوقات من غير احتياج إلى مرجح وكما  
أن صدور الإرادة عن ذاته تعالى بطريق الإيجاب لا يوجب الجبر في أنه له كذلك  
صدور إرادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبوراً في أفعاله واعلم أن هذا المقام  
يستدعي بسطاً في الكلام فنقول والله التوفيق أن أفضل العباد منها ما يتعلق بها إرادة  
الله تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى أن الله يوجد ما سواء تعلق بها إرادة العبد أو لا  
ومنها ما يتعلق بها إرادته تعالى بتوسط اختياره وإرادته بمعنى أن الله تعالى أوجد في العبد  
قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وإرادة ترجيح أحدهما إذا رجحت إرادة العبد أحد  
الطرفين وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي إليه بمعنى أن تعلق الإرادة  
بصير سبباً عادياً لأن يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير  
بالاستقلال لا وجد الفعل ثم تعلق إرادة الله تعالى وقدرته يخلق ذلك الفعل عقيب ذلك  
أعني تعلق إرادته وقدرته وصرف الآلة إليه تعقياً ذاتياً فإن قيل ذلك الترجيح المتفرع  
عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي أما أن يكون مخلوقاً لله تعالى فالجواب أو فعل العبد  
فيكون العبد خالقاً لبعض أفعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الإرادة على ما بين في  
موضعه من أن الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين فإن قيل إذا كان الترجيح  
من مقتضيات ذات الإرادة فافائدة التكليف إذا إرادة تتعلق بأحد المتساويين فقلت  
قد يصير التكليف داعياً لتعلق الإرادة بناء على أن الإرادة تابعة للعلم فإذا علم المكلف  
أن التكليف واقع هكذا فهو حسن بصير ذلك داعياً لتعلق إرادته وترجيحه فيصرف  
القدرة والدواعي إليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيب عادة وباعتبار ذلك التعلق أعني تعلق  
الإرادة المترتب على الدواعي بصير الفعل طاعة وعلامة للشواب والحاصل أن الله تعالى  
خلق في العبد علماً اجمالياً بالأفعال الاختيارية قبل صدورها وعلماً بجهتها

وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي تحدث عنه القدرة كما سيجيء  
 لأن صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس شيء لأن قصد  
 الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من  
 يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم إن تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه  
 كما في قولك رماه فقتله فإن الرمي باعتبار أفضائه إلى الموت يكون قتيلا وذلك عند تحقق

## الموت

وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ما خذ من لسان الشارع وخلق  
 فيه إرادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متمثلة بالفعل تابعة  
 لتلك الإرادة بحيث لو كانت مستقلة في الإيجاد لا وجدها فمع العلم  
 بالحسن والقبح الداعي إلى تعلق الإرادة إن تعاقبت إرادته بالقبح يستحق  
 الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جرى العادة وإن تعاقبت بالحسن يستحق المدح  
 والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعاقب إرادته  
 بقبیح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخظة وإن لم يخلق بعده فإن قيل تلك الإرادة  
 التي من شأنها الترجيح حادثة فهي إما بإرادة العبد فيلزم التسلسل وإما بإرادة الله تعالى  
 فيكون مجبورا قلت تلك الإرادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو  
 لا يستلزم الجبر في الأفعال الصادرة بتوسطها كما في أفعال الباري تعالى فإنها صادرة  
 بتوسط الإرادة المستندة إلى ذاته بطريق الإيجاب والالزام حدوثها مع أنه مختار فيها إذ  
 لا فرق بين أن تكون مستندة إلى ذاته تعالى بطريق الإيجاب وبين أن تكون مستندة  
 إلى غيره في عدم كونها باختيار والسرفية أن الإرادة المخلوقة فيه مطلقة من غير أن تكون  
 متعلقة بالحسن أو القبح هذا محصل ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق  
 خلق الأفعال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله وقيل صرف القدرة الخ) أي وقيل في  
 بيان معنى صرف القدر أو معيارته لصرف الإرادة أن صرف القدرة عبارة عن قصد  
 استعمالها وذلك القصد غير صرف الإرادة لأنه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده  
 القدرة كما سيجيء في بيان أن الاستطاعة مع الفعل من أن القدرة صفة بخلاف الله تعالى  
 عند قصد اكتساب الفعل وإنما قلنا بتغيرتها لأن صرف القدرة متأخر بالذات عن  
 وجودها لأن قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات  
 عن قصد الاكتساب لأنه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر إذ لو كان عينه  
 يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله وليس شيء لأن قصد الاستعمال الخ) أي ما ذكره



(قوله وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق) قيل هذا هو التعقيب الذاتي والافاق القدرة مع الفعل أقول ليس التعقيب الذاتي أيضا بحسب الحقيقة لأن خالق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والافاق لا تحتاج في خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التي ليست سببها الا وهمية فكذلك

التعقيب وصرف العبد قدرته وارادته انما يصير كسبا بعد خاتمة تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلفه الله تعالى لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاته متأخر عنه وصحته ولا بعد في ذلك فان الرمي باعتبار ذاته مع عدم على التقتل وباعتبار فضائه الى الموت قتل على الرمي باعتبار ذاته مع عدم على الرمي باعتبار كونه قتيلا ويكون الفعل مندور لتعاقب اعتبار الابدان وندور العبد بجهة الكسب بجهة عليه ان الكسب صرف القدرة الذاتية التصرف اما الله تعالى فلا شيء له عبد واما العبد فهو خالق بعض أفعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتبارا في

وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والتدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالعمل مقدور الله بجهة الابدان ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم تقدر على أن يزد من ذلك في تلخيص العبارة المتقدمة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاد مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في التفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب ما وقع بالآلة والخلق لا بالآلة والكسب مندور وقع في

(قوله وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذاتي والافاق القدرة مع الفعل صاحب القيل ليس بشيء أما عين معنى صرف القدرة بمقدار استعماله فلا يفتضى أن يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملا لأن استعماله موقوف على التقدير متأخر عنه بالزمان لأن قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما تقرر عليه رأي جمهور الملة كلهم فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لأن الفعل مفترق لا استعمال القدرة المتأخرة بالزمان عن قصد المتأخر بوجود القدرة مع أن مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل أعني الأشعرى أنها مفترقة تفعل بالزمان لا قبله وأما بيان مغايرة المقصدين فلا بد تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وجهه فيجوز أن يكون المقصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا عنه باعتبار وجهه أي بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة المقصدين كما في قولك رماء قتله فان الرمي المخصوص باعتبار فضائه الى الموت يكون قتيلا وهو انما يستحق الموت فيكون الرمي متأخرا عن الموت باعتبار كونه قتيلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول القاء في قولك رماء قتله (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) أي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتي وان كان النسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل البشبه بالذاتي لأن خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمنع وجوده وانه هو من الاسباب العادية التي ليست سببها الا وهمية فكذلك التعقيب (قوله والافاق القدرة الخ) أي وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا

اخر اجد عن كونه مخلوقا للعبد لان مشيئة

خلق الافعال تم الافعال الاعتبارية لا ترى أنه جعل الكفر من المخلوقات وان كان كون الفعل موجودا من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضي أن الفعل تحت قدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله والكسب مندور وقع في محل قدرته والخلق لافي

كل قدرته) فيه ان الكسب قائم بالتدور وكذا الخلق بالخلق فكل منهما واقع في محل قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبا في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقا في محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب لمقدور وقع في محل قدرته والخلق لمقدور لا في محل قدرته ووجه

٣٦٣

عدم صحة انفراد

القادر بالكسب انه

ما لم يخلق الله الفعل

عقيب صرف القدرة

لا يصير كسبا قوله ان

الشركة ان يجتمع

اثنان وينفرد كل

منهما بما هو له) فيه

انه اجتمع الخالق

والكاسب في الال

وانفرد الواجب

بالخلق والكاسب

بالكسب ولا يردان

الكسب امر

اعتباري لما عرفت

(قوله ان الخالق حكيم

لا يخلق شيئا الا وله

عاقبة محودة) فيه انه

اذا كان لهذا الخلق

عاقبة محودة يكون

للكسب أيضا

كذلك لان ما يترتب

على المخلوق يترتب

على المكسوب ولا

يخفى قوة هذا

الاشكال وغاية

محل قدرته والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد البادر به والخلق يصح انفراده \* فان قيل فقد أثبت ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة \* قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الاخر كشركاء القرية والحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لاسرائل الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كارض تكون ملكا لله تعالى بحجة الخلق ولا يباد بحجة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بحجة الخلق والى العبد بحجة الكسب \* فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه \* قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطاع عليها فجزمنا بان ما نسبته من الافعال قد يكون له فيم احكم ومصلح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسب القبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فينبغي ان لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشيء لان كلام المؤثرين منفرد بما له من دخله في التأثير على ان تاتي قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى وخلقته كذلك ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية

لم تكن القدرة مع الفعل بل قباله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري (قوله قيل عليه فينبغي ان لا شركة الخ) حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ان لا يكون الامر في مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع ان مذهبه اقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الابداء بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على نقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على المتعذات (قوله وليس بشيء الخ) أي ما ذكره ليس بشيء لان كلام المؤثرين أعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد يتفرد بهما من دخله في التأثير على ان لا نسلم انه اقبح شركة من المعتزلة لان تأثير قدرة العبد في

ما يمكن أن يقال ان الاتيان بماله عاقبة محودة مع العلم بان له عاقبة محودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحودة للقيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن أن يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعدها الخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتعالي عن السفه وان الخالق يتصرف



في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سنة (قوله والحسن منها) في المواقف  
 التيسير ما نهى عنه شرعاً نهى تحريم أو تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فان انبأ  
 عند أكثر أئمتنا من قبيل الحسن وكفمل الله سبحانه وتعالى فانه حسن أبداً بالاتفاق هذا وفي تعريف الحسن  
 أنه يدخل فيه فعل البهائم مع أنه قال وفعل البهائم قد قيل أنه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي  
 يختلف فيه وقول الشارح وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل تعريف للحسن من أفعال  
 العباد فلا يرد خروج أفعاله تعالى نعم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بانه ذهب الى انحصاره بالحسن كما هو مذهب  
 البعض وتعلق المدح لا يخص العاجل قال الله تعالى في شأن أهل الجنة سلام قولاً من رب رحيم والثواب أيضاً  
 لا يخص الآجل فان كثيراً ما يجري الفعل عاجلاً إذ الصدقة ترد بالبلاء وتزيد في العمر كما ورد في الأثر والمراد  
 المدح في الشرع لا باعتبار ٣٦٤ اقتضاء العقل فيكفي في التعريف أحد الأمرين ويكون التفسير بما لا

يكون متعلقاً للذم  
 والعقاب أحسن  
 لشمولة المباح  
 عرفت أن المباح  
 حسن عند أكثر  
 أئمتنا ولأن الرضا  
 يشمل ما ينبغي أن  
 يحسن محكوماً عليه به  
 والذم قول أو فعل  
 أو ترك قول أو فعل  
 ينفي عن إيجاب حال  
 الغير كذا في المواقف  
 ومتنضاه ان المدح  
 أيضا أعم من القول  
 والفعل وتركهما

موجباً لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) أي من أفعال العباد وهو ما يكون  
 متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقاً  
 للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) أي برادته من غير اعتراض (والتييسر  
 منها) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضاء الله) لما  
 عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الإرادة والمشيئة  
 والتقدير يتعلق بالكل والرضا والحب والامر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبح  
 (والاستطاعة مع الفعل) خلافاً للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل)  
 إشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض بخلفه الله تعالى في الحيوان بفعله به  
 ولا يجري في ملكه الا ما يشاء

بعض الأمور يجعل الله تعالى وخفته مؤثراً فيها ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله  
 بالكلمة وجعل العبد خالفاً بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق (قوله  
 ولا يجري في ملكه الخ) قيل الواو للحال أقول يجوز أن يكون معطوفاً على قوله دخل قدرة

وانتهور ان المدح والذم من الأقوال كالحمد ولا يدخل في التعريف ترك  
 الله  
 السنة وان لا عقاب عليه لانه يتعلق به الذم لانه مما يعاقب عليه ويوجب حرمان الشفاعة (قوله برضاء الله تعالى)  
 اتفقوا لكن عندنا بمعنى إرادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى إرادة الله وكذا الحكم بان  
 التيسير ليس برضاءه أيضاً متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه  
 غير مراد فالرضا عندنا الإرادة من غير اعتراض وعندهم الإرادة إذ لا إرادة للتيسير عندهم وتعلق الذم أيضاً  
 لا يخص العاجل قال الله تعالى فاذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل  
 قال الله تعالى فاذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل قال الله تعالى  
 فانخذ الله نكال الآخرة والاولى وقوله يعني ان الإرادة والمشيئة الخ فذلك جميع ما سبق من مسألة تتعلق الإرادة  
 والمشيئة والتقدير ومسألة تتعلق الرضا وعدمه وليس المعنى انه يريد بمسألة الرضا ذلك لكن يتجه انه لم يكن هذا

ربك الحجة والامر الا ان يقال قد اشهر ان الامر والحجة يستلزمان الرضا ٣٦٥ (قوله فكان هو المضيع لقدرة

فعل الخير فيستحق الذم

والعقاب) يستفاد

منه ان استحقيق الذم

والعقاب لا ضاعة

قدرة فعل الخير وفيه

انه لو كان كذلك

لكان معاقبا بقصد

فعل الشر على ان

القصد بفعل الشر

مفهوم لم يعمل ويمكن

ان يجاب عنه ان

الحسنات يذهبن

السيئات وكف

الفس عن فعل الشر

مع القدرة عليه يحو

سيئة تضيق قدرة فعل

الخير فعدم العقاب

على القصد لا يناه

استحقاق العقاب

والظاهر انه لا يقتصر

على استحقيق العقاب

على تضيق قدرة فعل

الخير بل من علله

كسب قدرة الشر

وكسب الشر واضاعة

فعل الخير ايضا وقوله

فلما ذام الكافرين

بانهم لا يستطيعون

يعني به ان الذم على

عدم الاستطاعة مع

ان عدم اذلي خارج

عن قدرتهم لذلك

الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لا داء للفعل لاعلمه وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد كسب الفاعل بعد سلامة الاسباب والالات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذام الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل

(قوله وهي علة للفعل) أي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط عادي له كيبس الملاقي له وذلك ان نقول من شأنها التأثير عنده ومن شأنها توقف تأثير الفاعل عليه عند عدم فتامل (قوله فكان هو المضيع) بشي الى وجه الذم في ترك الواجبات وان لم يكتب التبيح

الله بتقدير ان المصدرية وهو ادخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى (قوله أي علة عادية) وهي ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لاحقيقة ولم يكن دائرا معه كيبس الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فاقاله الفاضل المحشي من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطا عاديا باليس بشيء وهذا عند الشيخ الاشعري حيث ينفي كون شأن القدرة الحادثة التأثير فسميتها علة وشرطا محاز (قوله ولك ان تقول الخ) هذا ما وقع في كلام الامام في كمال مدى من ان شأن القدرة الحادثة التأثير وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى فحينئذ تسميتها علة او شرطا حتمية فاقاله الفاضل المحشي من ان كون شأن القدرة التأثير غير مسلم عند احتجاجنا فلا يحسن ابراده غير مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شأنه التأثير (قوله بشي الى وجه الذم في ترك الواجبات الخ) يعني ان وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتب التبيح وهو تضيقه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ما مر من ان الاعداء ليست متعلق المثبثة والقدرة واما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب التبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا تضيق فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهبي الاسباب وميلان النفس الى الفعل المهي حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن النهي عند تهبي الاسباب والميلان الى فعل الواجب

التضيق ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع في معنى صم نزل آذانهم منزلة عدم رتب الفائدة



بالزمان لا ساقية عليه والالزام وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة عليه

وهو لا ينافي الذم في فعل المنهيات بوجود آخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيجي (قوله والالزام وقوع الفعل بالاستطاعة) لا يخفى ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها

حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب التضييع بالانفاق ومما ينبغي ان يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يستلزم منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه قد لا يعاقب بعنونه من الله تعالى او بهو من العبد او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائما لنظر الشارع لانه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبداء فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل أقول الاصح ان المعفو هو خطأ وفعل الشر بدون قصد واما التقصير فلا يقال في تهديد المعرفة ثم أعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب أم لا فقال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح ان خطر بيانه ولم يعتد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه واما اذا خطر بيانه واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يثقل ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا (قوله وهو لا ينافي الخ) أي كون التضييع سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئا آخر اعني صرف القدرة اليه على ما سيجي في قوله وصحة الاستطاعة تعتمد الخ حيث الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره الخ وانما قلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايرا لما في فعلها (قوله هذا الكلام الزامي الخ) أي هذا الدليل على وجوب المناراة دليل الزامي مبني على مذهب الخصم المتكفل بتأثير القدرة فاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة ساقية على الفعل يلزم وقوع الفعل بالاستطاعة ولو كان وقوعه بدونها حصل عند كماله يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والأي وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبني على مذهب أهل الحق فلا يقد وجوب المناراة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ ممنوع الا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها اقل في نفسه أنه قد عرفت ان الاستطاعة عندهم اما عادة أو شرط عادي له

عليها ونزولهم منزلة عدم السمع (قوله والالزام وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة) وقد افترقا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولوعده فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها

وله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجديد الامثال (أشار بما سيصرح آخر من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليمه لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كانت ٣٦٧ الاستطاعة قبل الفعل لا يجوز

وجودها عند الفعل

بتجديد الامثال كما في

اعراض يومها أو دأ

ودفعه بان المراد ان

الاستطاعة بها الفعل

مقارنة للفعل والالزم

وقوعه بلا استطاعة

سواء كانت تلك

الاستطاعة مسبقة

بالامثال أو لا فانه ان

الاش. مري نفي

الاستطاعة قبل الفعل

وهذا الكلام موجب

جوازه ودفعه بان نفي

الاشعري استطاعة

قبل الفعل ليس لان

وجود الفعل يتوقف

على انتفائه بل لانه

بإشاعده اليان وما

لم يبق دليل على وجود

الممكن لا يحكم بوجوده

لان الاصل العدم

فيه. قى على أصله نعم

يمكن بيان انتفاء

الاستطاعة قبل الفعل

من غير توقف على

امتناع بقاء الاعراض

بان يقال لا دليل على

ثبوت القدرة التي بها

الفعل قبله فالتايت انه

لما من امتناع بقاء الاعراض \* فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في  
امكان تجديد الامثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة \* قلنا  
انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة وأما اذا جعلتها  
المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الامقارنة ثم ان  
ادعيتهم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة  
فعليكم البيان وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى ان الفعل اما بتجدد  
الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا يجوز وجود الفعل بها في الحالة الاولى

( قوله لما من امتناع بقاء الاعراض ) فلا تقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل  
الاعراض عندهم ( قوله فقد اعترفتم بان القدرة الخ )

وعلى كلا التقديرين يستحيل وجوده بدونها اذ اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة  
تجب ان تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها أصلا فلا بد أن يجعل الكلام التزاميا لانه  
لو جعل تحقيقا انما يدل على أنه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها  
مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة  
الى جعله التزاميا ولعل المحشى حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح واذا كانت  
الاستطاعة عرضا وجب أن تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض ( قوله فلا تقض  
بقدرة الله تعالى الخ ) أي حين اذ كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء  
الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض أنه لو كانت المقدره مع الفعل  
لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل  
فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان  
بل قدرته اذلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوره انه فقد ثبت تعاقب القدرة بمقدوره ما قبل  
حدوثه ولو كانت محتمة في القدرة الحادثة لكانت محتمة في القدرة القديمة أيضا كذا  
في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي  
ممتنعة البقاء والالزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا  
استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابد فلا يلزم من تقدمها على وجود  
المقدور محال ( قوله ليست من قبيل الاعراض ) لان العرض عبارة عن ممكن يكون

يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قيل حاصله ان ليس نفي وجود المثل السابق داخل في دعوى الاشعري وفيه  
بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة جوازه ما قبله لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرف  
ويمكن دفعه بان المتنى عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على انه



ذكر صاحب المواقف أن أكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد في شرحه ويتعلق به حيث لا يستحيل  
تعلقها بالفعل حال حدوثه (قوله ٣٦٨) فقد ركو مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة (لأن مذهبهم أن

تعلق القدرة بوجودها

قبل الفعل ويستحيل

تعلقها بالفعل

حال حدوثه والالزام

بإيجاد الموجد وقوله

ولم يحدث فيها

معنى لاستحالة ذلك

على الأعراض ولا

يلزم قيام العرض

بالعرض بعض ما

يتعلق به نظر المشرح

حيث قال ولا يجوز

أن يتبع الفعل في الحالة

الأولى لا تنفاه شرط

لأنه يتعلق بهذه المقدمة

وتتبعه لا يلزم

من عدم حدوث

معنى فيها أن يكون

وجوب الفعل في

الحالة الثانية

وامتناعه في الحالة

الأولى تحكما لجواز

وجود شرط في الحالة

الثانية من حدوث

وصحاح اعتباري فيها

مثل رسوخ القدرة

فلا يلزم قيام العرض

بالعرض أو غير ذلك

من الأمور المبينة فمن

قال ويرد عليه أنه

يجوز أن يكون الحادث

فقد ركو مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة وإن قالوا بامتناعه يلزم التحكم

والترجيح بلا مرجح إذا القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على

الأعراض فلم صار الفعل فيها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الأولى متمنا فيه نظير

لأن الفائقين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبأن حدوث

كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمنع حدوث الفعل في زمان

حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولأنه يجوز أن يمنع الفعل في الحالة الأولى لا تنفاه

شرط أو وجود مانع ويجب في الثانية إتمام الشرائط مع أن القدرة التي هي صفة النادر في

الحالين على السواء

حاصله أنه ليس في وجوده مثل السابق داخل في دعوى الأشعري وفيه بحث إذ

المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومضى المعتزلة جوازها قبله لأنه لا بد من مثل

سابق كما ستعرفه (قوله لاستحالة ذلك على الأعراض) والالزام قيام العرض بالعرض

نحوه تابعاً لجزئي آخر والصفات ليست كذلك (قوله حاصله أنه ليس في وجود

المثال الح) يعني حاصل الجواب أن مدعى الشيخ الأشعري أن القدرة مقارنة للفعل

سواء سبقها مثل أو لا وليس في وجود المثل السابق داخل في دعواه حتى يرد أن دليله

أنما يدل على وجوب المقارنة لا على أن لا يوجد قبل الفعل جواز أن تكون باقية

بتجدد المثل على ما هو مذهبهم في جميع الأعراض فتكون قبل الفعل مع

المقارنة بتجدد المثل فلا يلزم وقوع الفعل بالاستطاعة (قوله وفيه بحث الح)

حاصله أن في المثل السابق داخل في دعواه مذهبهم أن لا قدرة قبل الفعل ومذهب

المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا أنه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والالزام

تكليف العاجز على ما ستعرفه فالزاع بين الفريقين في أن القدرة قبل الفعل أم لا قال

في المواقف قال الشيخ وأما حجة القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة

القدرة قبل الفعل فمهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نقاد وهذا ظهر ركازة قوله

لا بد من مثل سابق والأولى أن يقول لا بد من قدرة سابقة لأن وجود المثل إنما هو عند

بعض المعتزلة الفائقين بأن القدرة باقية حال الفعل بتجدد المثل وأما عند من يقول

ببقائه حال الفعل وهو يبقى يتفاء الأعراض فلا يس عتده مثل سابق بل تنفاه القدرة التي

احتمل

وحيث اعتبار المثل رسوخ القدرة لا معنى لوجوده يمنع قيامه بشيء فقد غفل عن أنه بعض ما سيجزى كره المشرح وبتا

تلك مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره المشرح في وجه افتقار الفائقين بكون الاستطاعة قبل الفعل

لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية الخ (قوله ومن ههنا ذهب

٣٦٩

بعضهم الى انه ان اريد) قيل هذا

البعض الامام الرازي

ومقصوده رفع

الزجاج وفيه بحث لان

الاشعري لا يجوز

وجود القدرة الغير

المستجمعة قبل الفعل

والا لوجد الفعل

بدون القدرة

لامتناع بقاء

الاعراض والمعتزلة

لا تجوز ان تكون

القدرة عليه معه

والا لزم ايجاد الموجود

فتراد البعض بتحقيق

الحق من غير تقييد

بمذهب وفي ان

وجود القدرة قبل

الفعل بحث الا ان

يستدل الى حكم

بديهية العقل وقوله

واما امتناع بقاء

الاعراض الخ دفع

لما يتجه على قوله ولا

تقبله ووجه امتناع

قيام البقاء والعرض

مع الحل انه

حيث لا يكون

احدهما أولى بان

يكون وصفا لا آخر

من الآخر كذا قيل

وانه حيث لا يس احدهما أولى

ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط  
التأثير فالحق انها مع الفعل والاقبله واما امتناع بقاء الاعراض فبني على مقدمات  
صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يتنوع قيام العرض بالعرض  
ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتبارا بامثل رسوخ القدرة لا معنى  
فوجودا يتنوع قيامه بتثله (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازي وبه  
يرتفع نزاع الفريقين

يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى (قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون الخ) حاصله انه  
انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امرا موجودا  
حتى يكون عرضا فانه قسم الموجود الممكن واما اذا كان امرا يعتبره العقل وينزعه من  
غيره ان يكون له محقق في الخارج زائد على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية  
من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس  
الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث  
مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان  
يتمتع الفعل في الحالة الاولى لا انتفاء الشرط الخ انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها  
ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكما لجواز ان يكون  
وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيهما مثل رسوخ القدرة  
فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة أقول ان قول  
الشارح مع ان القدرة التي هي صفة الفاعل في الحالتين على السواء يتا في ما ذكر لان القدرة  
الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم  
كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان تكون الحادثة في الحالة الثانية  
امورا خارجة تكون شروطا لتأثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فامل (قوله وهو  
لامام الرازي الخ) قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة  
التي هي مبدء الافعال المختلفة ولا شك ان تسميتها الى الضدين سواء هي قبل الفعل  
وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل  
هو بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لا اختلاف في الشرائط وهي مع  
الفعل ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة

( ٢٤ عهتد )

بالوصفية الاخر من شيء من الامور القائمة بالحل لكن في تمام هذا الوجه صعوبة اذا الوصفية تا بم الاختصاص



الذات فجزو أن يكون هذا الاختصاص لواحد من أمور قائمة بمحل دون آخر (توله أشار إلى الجواب بقوله)  
فيما ندان كان سلامة الأسباب إقية إلى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض والوقيل السلامة أمر عديم لزم قيام  
العرض بالمعدوم وإن لم تكن ٣٧٠ إقية لزم تكليف العاجز لا يتل نفاذاتها ليست باقية لكون البقاء

عرضا ولكن مستمرة  
إلى حين الفعل فلا ما  
تقول فليكن العرض  
والقدرة أيضا  
مستمرين بل ينبغي  
أن يقال سلامة  
الأسباب تجدد  
تجدد الأمثال بشهادة  
الحس بخلاف القدرة  
فنه لا دليل على  
وجودها قبل الفعل  
وتجدها (قوله فن  
قيل الاستطاعة  
صفة المكلف) يمكن  
أن يمنع كون  
الاستطاعة بهذا  
المعنى صفة المكلف  
\* لا نقول لو لم تكن  
صفته كيف يصح  
اعتماد التكليف عليه  
\* قلت سمع لانه  
يرفع به عجز المكلف  
ولو أورد هذا السؤال  
على كون الآية  
شاهد لهذا الإطلاق  
لا يتجه عليه هذا المنع

وانه يمنع قيامهما معا بالتحمل ولما استدل النشرون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن  
التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن التكليف مكلف بالإيمان وتارك الصلاة  
مكلف بها بعد دخول الوقت فنو لم تكن الاستطاعة صفة حقيقة حيث لزم تكليف العاجز  
وهو باطل أشار إلى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على  
سلامة الأسباب والآلات والجوارح) كفاي قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من  
استطاع إليه سبيلا فن قيل الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الأسباب والآلات  
ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها

الأن الشيخ لما قيل بتأثير القدرة الحادثة فيروا التأثير مع الكسب فصار  
الحاصل أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها مؤثرة وبنية وبدونها ساقطة  
وفي كلام الآمدي أن القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع  
متمعتها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا إشكال أصلا (قوله وأنه يمنع قيامها) أي  
قيام الشيء وبقائه معا بالتحمل بمعنى تبعيتهما في التحجير  
أرادوا مجرد القوة فلا نزاع (قوله إلا أن الشيخ لما قيل الخ) دفع لما أورد على  
ما قاله الإمام الرازي من أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح أن  
يقال أنه أراد بالندرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع أن المراد  
بالتأثير ما يعم الكسب بأن يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل  
سواء كانت مؤثرة ومقارنة عادة فيطبق مذهب الشيخ وصار الحاصل أن الندرة مع  
جميع الجهات التي يحصل الفعل بها أي بسببها كما هو رأي المعتزلة أو معها أي مقارنا  
لها كما هو رأي الشيخ فمقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه  
(قوله وفي كلام الآمدي الخ) أي وقع في كلام الآمدي أن القدرة الحادثة من  
شأنها التأثير وأعمالها تؤثر بالفعل لأن متمماتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها  
قدرته تعالى لكانت كافية في التأثير وحينئذ لا إشكال في صحة ما ذكره الإمام الرازي  
ولا حاجة إلى تمصيص التأثير لما يعم الكسب كما لا يخفى (قوله بمعنى تبعيتهما في التحجير)

لأن الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث أسندت إليه وسلامة الأسباب  
ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه إلى تخصيص المكلف في عبارته بالكلف بالحج وظاهره الإطلاق  
وإن كان قوله فكيف يصح تفسيرها به أنسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها حينئذ يحتمل الرجوع إلى الآية  
وقولنا هو ذو سلامة أسبابه لا يستلزم كون سلامة أسبابه وصفه أذ يقال هو ذو غلام مع أن الغلام ليس وصفه

قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة  
يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منهما اسم فاعل  
يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف

والافليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس بل الكل صفة المتنوع  
ووجه الصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا لآخر بخصوصية  
ذاتية بينهما (قوله المراد سلامة الاسباب) يعني ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه  
تارة باللفظ بحمل دال على الاضافة ضمنا وتارة باللفظ مفصل دال عليها صريحا فلا  
فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التعول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا  
للمكلف ممنوع والالم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وقوله وذو سلامة أسبابه يفيد صحة  
الحل لائحة التفسير هذا

ويريد بقوله أمم  
فاعل يحمل عليه  
يحمل معناه عليه  
(قوله وصحة التكليف

انما فسر القيام بهذا الان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فمن  
قال الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت أو التبعية في التحيز لم يأت بشيء  
(قوله والافليس الخ) أي وان لم يتنع قيامهما معا بالحل بل جاز قيامهما معا بالحل فليس  
بحمل احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد باق أولى من العكس بان يقال البقاء  
أسود (قوله ووجه الصعوبة الخ) حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين  
بحمل خصوصية ذاتية بها يصير أحدهما صفة للآخر دون العكس وانما لم يذكر  
وجه صعوبة المقدمتين الاولين لانه قد مر ذكرهما في الشرح (قوله يعني ان للمكلف  
وصفا اضافيا الخ) يعني حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقة  
وهو كون أسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والعامدة يعبر عنه تارة باللفظ بحمل دال  
على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقة ضمنا وهي الاستطاعة ويعبر عنه تارة باللفظ  
مفصل دال على الاضافة صريحا وهي سلامة الاسباب والآلات (قوله وكون  
الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع) يعني وأما بوجبه جواب الشارح بان السلامة  
مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة أسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان  
الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف  
بذلك حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بما فيرد ان كون الاستطاعة  
وصفا ذاتيا ممنوعا والاما صح تفسيرها بسلامة أسبابه لانه وصف له باعتبار  
متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة أسباب  
انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة



تتمد على هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى  
الاول فان أراد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز  
وان أراد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه جواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب  
والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل

والاقرب ما أقده بعض الأفاضل من أن أمثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف  
بكونه بحيث سلمت أسبابه ولو صرح الأمر تسامح في عدم سلامة الأسباب وصفه  
(قوله تتمد على هذه الاستطاعة) والمراد فيه ان سلامة الأسباب مناط خالق الله تعالى  
القدرة الذاتية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد

بذلك هذا ما نصح بخاطري الكليل وذمى العليل وبعض من تصدى حل هذا  
الكتاب جعل قوله وأما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا فمنوع والالم يصح تفسيرها  
بسلامة أسبابه داخل في تقرير الجواب وقال بمعنى ان الاستطاعة والسلامة كلاهما  
وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاحمال ولتفصيل ولا نسلم ان الاستطاعة وصف  
ذاتي له والالم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وجعل قوله وقولنا دو سلامة أسبابه انما  
يفيد الجواب سؤال وهو ان يقال لا نسلم أنه لا يصح تفسيرها بسلامة الأسباب لان  
سلامة الأسباب أيضا وصف ذاتي له حيث يقال دو سلامة أسبابه فيصح تفسيرها  
بذلك وحاصل الجواب أن قولنا دو سلامة أسبابه انما يفيد صحة الحمل لا كونها  
صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه ما أولا فلا يثبت بصير قوله والالم  
يصح تفسيرها بسلامة أسبابه مصادرة وان أمكن دفعه بالتكليف وأما نانيا فلان قوله  
قولنا دو سلامة أسبابه انما يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون  
المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة  
الأسباب فلا حاجة الى دفعه وأما ثالثا فلان أسلوب الكلام يأتي عن ذلك كما لا يخفى  
على من له ذوق سليم وطبع مستقيم (قوله والاقرب ما أقده بعض الأفاضل الخ) أراد  
بذلك الشريفة وحاصل التاويل ان التوهم وان فمروا الاستطاعة بسلامة  
الأسباب الا انهم تسامحوا في ذلك ان لم يعمدوا معناه الصريح بل ما ينهم منه أعني كونه  
بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة  
ليست صفة فلا بد أن يقصد عما ذكره في تعريفها معنى هو صفة أثنى كونه بحيث  
سلمت أسبابه ودلالة سلامة الأسباب عايم واضحة وكذا الكلام في كل وصف  
للشيء في حال متعاقبه مثل قولنا الدلالة فيهم المعنى من اللفظ وزيد قائم أبوه والحق مطابقة

تتمد هذه  
الاستطاعة التي هي  
سلامة الأسباب  
اذ به يمكن العبد من  
التقصد الذي يخلف  
اشد القدرة عقبيه  
لا محالة وقوله لا  
الاستطاعة بالمعنى  
الاول فيه مسامحة  
كفا في قوله فان أراد  
بالعجز عدم الاستطاعة  
بالمعنى الاول وفي  
اطلاق العجز في  
المعرف والمغة على  
المعنى الاول نظر  
اذ لا يفهم فيهما من  
العجز الا عدم  
الاستطاعة الذاتية

(قوله وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رضي الله عنه) جعل الشارح رحمه الله محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرة المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقسيم القدرة على الفعل ويمكن أن يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون كلام المتن تحريرا لقول الامام أيضا (قوله هذا لا يتصور فيه نزاع) فيه بحث اذا شرعى لا يجوز تقدم القدرة لا متناع بقاء العرض فلا وجه أن يقال يردنه لا يلزم بقاء العرض (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان تمتعاً في نفسه كجمع الضدين) هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور وان تم ايل كلام الواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه أيضا وتارة بالاتفاق وأما الممكن في نفسه المتنع من العبادة ٣٧٣ فعدم وقوع التكليف به

متفق عليه انما  
الخلاف في جوازه  
واما ما يمنع بناء على  
علم الله تعالى أو ارادته  
خلافه فالتكليف  
به واقع بقوله وانما  
النزاع في الجواز يوم  
انه وقع النزاع في  
جواز جميع أقسام  
ما يقع به التكليف  
فمبني ما يشعر به  
بعض كلام الواقف  
بحييج وعلى  
ما يشعر به البعض  
الا تخبر وهو  
المشهور يجب  
مخصيص النزاع  
في الجواز

وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعين القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف الا في التعاق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة قال كافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة \* فان أجيب بان المراد ان القدرة وان صلت للضدين لكنهما من حيث التعاق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فتكون متقدمة متعانة بالضدين \* قلنا هذا لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان تمتعاً في نفسه كجمع الضدين) أو ممكن في نفسه لكن لا يمكن لعبده كحق الجسم وأما ما يمنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه أو اراد خلافه كما بين الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه

(قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحريرا للمقام ان لا يطاق على ثلاث مراتب الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر (قوله تحريرا للمقام الخ) أي تحريرا محصل النزاع

بالمتمنع في نفسه وأشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع ان الزمان في قوله ولا يكلف العبد غير محفوظ ومما يدل على ان لا مر في قوله تعالى أبعثوني باسماء هؤلاء ليس للتكليف ان الملائكة ليسوا من أهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف الى حمل تحميل ما لا يطاق على غير التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم امكانه قال القاضي في تفسيره معناه لا محتملا ما لا طاقة له به من البلاء والعقوبة أو من التكليف التي لا تنفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والامتناع التلخيص عنه ولا يخفى ان جملة على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلاء بعيد لانه حينئذ لا يناسب أن يسأل السائل عدم تحميل ما لا طاقة له به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلاء ما ملأه ولا يذهب عليك ان



ما يمنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبدية وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه  
علمه تعالى وإرادته والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه انما قالوا الثانية لا تمنع اتفاقا ويجوز  
عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق

على ما هو رأي المحققين فانه حكى عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف  
بالحال بل الوقوع مستلزمين مما ذكره المحشى بقوله وقد يقال ان اياها قد كلف الخ  
وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره ولم يثبت تصرحه به وذلك لاصلين  
الاول انه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله فهي مخلوقة لله تعالى ابتداء وتأنيهما ان القدرة مع  
الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستعداد والقدرة وليس بشيء  
لانه يستلزم ذلك أن يكون جميع التكليفات عنده تكليفات لا يطاق على ما سيذكره  
المحشى ولانه لا معنى لتأثير العبد في أفعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى  
الفعل غيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الأسباب لا على القدرة المقارنة  
(قوله ما يمنع في نفسه) كاعدام القدم وقلب الحقائق (قوله ولا يمكن من العبد) اما  
بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلاق الجوهر أو يكون لكن من  
نوع أو صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والظفر ان الى السماء (قوله لكن  
تعلق بعدمه علمه تعالى الخ) فان ما علم الله وأراد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكنا  
في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة (قوله فلا ولي لا يجوز الخ) أي التكليف  
بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين من أصحنا بناء على تجوز الامامين  
على ما مر واستدلوا على ذلك بأنه لو صح التكليف المستحيل لكان مستعيا للحصول  
اذلا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع تصور  
وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف  
ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والام يمكن ممتنع لذاته وهذا كالتصور الاربعه بانه ليس  
بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعه وتحقيق هذا  
الكلام في شرح المختصر المضمدى (قوله والثانية لا تقع اتفاقا الخ) بشهادة الآيات  
والاستقراء قال الله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » (قوله يجوز عندنا الخ)  
لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز  
تكليف الجناد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجناد ليس محال للتكليف لعدم  
فهم الخطاب بخلاف العبد (قوله والثالثة يجوز ويتم الخ) فان من مات على كفره  
ومن أخبره الله بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا (قوله

المعلم بعدم وقوع  
التكليف مع جوازه  
بما ليس في الوسع  
مما لا طريق اليه الا  
اخباره تعالى فلذا  
استدل عليه بقوله  
تعالى لا يكلف الله  
نفسا الا وسعها لكن  
الدليل انما يتم لو لم يكن  
الزمان المستقبل مرادا  
ولم يكن المضارع المتني  
لنفى الاستمرار ودون  
بيانها خروط الفتاد

ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها  
والامر في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتمجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية عن  
حال المؤمنين ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ابصال  
مالا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على ان تصبح العقلي

فهذا توجيه ما قيل تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يعدها من  
المراتب نظرا الى امكانها من العبد في نفسه وقد بوجه أيضا بان القدرة الحادثة غيره وثره  
وغير سابقه على الفعل عنده فيكون مالا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بدلا نه يستلزم كون  
كل تكليف كذلك وهو مالا يقول به (قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع) أي  
بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز ولك ان  
تأخذها على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول

فهذا توجيه ما (يعني ان قوتنا التكليف بما تعاق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه  
ما قيل ان تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد ان التكليف بالمتنع  
لذاته أو مالا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى « لا يكلف الله  
نفسا الا وسعها » وبشهادة الاستقراء (قوله ومن لا يقول به لا يعدها الخ) دفع لما  
يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا  
التكليف متفق عليه وحاصل الدفع أن من لا يقول بوقوع تكليف مالا يطاق لا يعد  
هذه المرتبة أي المرتبة الثالثة من مراتب مالا يطاق نظرا الى أنه يمكن في نفسه من العبد  
(قوله وقد بوجه أيضا الخ) أي قد بوجه ما قيل ان القدرة غيره وثره في الفعل عند الشيخ  
وغير سابقه عليه والتكليف قبله فيكون التكليف مالا يطاق بهذا الاعتبار (قوله  
بما يمكن في نفسه الخ) يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة  
قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذا التكليف بالمرتبة الاولى  
لا يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقا (قوله ولك ان تأخذها) أي لك ان  
تأخذ كالأقولين على الاطلاق ولا تقيدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه أن يكون  
الحكم بعدم الوقوع والنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم  
العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لخصه من الحقيقة محتمل لخصه كثيرة  
من غير تعيين ولا شمول ألا يرى أن من قال أطم رجلا واكس رجلا لا يستلزم الامر  
باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف مالا يطاق  
وبالنزاع في جوازه لا يستلزم أن يكون في جميع مراتبه والمحشى المدقق جعل الضمير في



وقد يقال ان ابا الهب كلف بالايان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم بحجته  
به ومن جملة انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق في ان لا يصدق واذعان ما وجد من  
نفسه خلافه مستحيل قطعا حينئذ يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز وفيه  
بحث لا نه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه نعم هو خلاف  
العادة فيكون من المرتبة الوسطى

قوله ولك ان تاخذهما الى الامكانين اثنى ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه  
بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم  
شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقوله واثم النزاع ولا يخفى انه لغو من  
الكلام لا مدخل له في المقصود أصلا ( قوله وقد يقال ان ابا الهب الخ ) يعني ان ابا  
لهب كلف بالايان والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بحجته  
ما علم بحجته به من عند الله تعالى ومن جملة ما علم بحجته به ان ابا الهب لا يؤمن به ولا  
يصدق فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن به وان يصدق في ان لا يصدق وانه  
محال لان اذعان الشخص بامر علم في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا يعني ان  
الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه عاما ضروريا ولا يمكنه حينئذ التصديق  
بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا  
لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق حينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع  
لذاته فضلا عن جوازه ( قوله وفيه بحث لانه يجوز الخ ) يعني انه انما يجد في نفسه  
خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخفى الله فيه العلم بالعلم فلا  
يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يدعى بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله  
فلا يكون تكليفا بالممتنع لذاته نعم ان خاف العلم بالعلم ضروري لا يتخاف عنه عادة  
فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى  
مع انه ذكر فيما قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين  
استحالة ان يصدق في ان لا يصدق بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو  
بين بان تصديقه في الاخبار بانه لا يصدق في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه  
في ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه  
يكون محالا فلا يتم كالا يخفى وهذا التقدير اختاره الشارح في حواشي المصنف  
ويمكن الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم بحجته  
به ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا

(قوله وجوزة الاشعري) بناء على انه لا يفتح من الله شي \* فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف بالمتنع في نفسه  
 قلت لم تجوز ودلا متناعه لان المتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب الجوهول المطلق ولذا ان تقول عدم التجويز  
 لان طلب المحال محال فيستحيل ان يطلب من العبد المستحيل ٣٧٧ قال وهذه نكتة ثابتة هذه

وجوزة الاشعري لانه لا يفتح من الله تعالى شي \* وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله  
 نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال  
 ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة المزموم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم  
 كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق  
 علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه وحالها انما لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه  
 لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا جاز ان  
 يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته  
 واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلوم عن عاقبته اذ  
 وهو محال والحاصل ان الممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما  
 والذي يحسم مادة الشبهة هو ان الخال اذعانه بخصوص انه لا يؤمن واما يكلف به اذا  
 وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممنوع واما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان لاجمالي  
 اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة  
 في الاذعان الاجمالي وقد يجاب أيضا بانه يجوز ان يكون الايمان في حقه هو التصديق  
 بما عده ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقريره انه لو  
 كان جائزا الخ)

الاخبار وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المناقشات (قوله  
 والذي يحسم مادة الشبهة) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواقف  
 وحاصله ان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحتمل انما المحال هو التفصيلي  
 وجوز به مشروط بالعلم التفصيلي فتصديق بان لا يؤمن المستلزم للمحال انما يكلف  
 به اذا علمه وصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخبره للرسول لا ياتي  
 ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام ان يؤمن من قومك الا من قد آمن \* الآية  
 ولا يخفى ان هذا الجواب اما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك  
 الاخبار اليه ممكن والمعاق بالممكن ممكن (قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف  
 الاشخاص) وهو مستبعد جدا لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها

نكتة كما لا يخفى على  
 من هو أهل لنحوها  
 وانما ماها نكتة  
 لاحتياجها الى دقة  
 نظر في استخراجها  
 ودفت بالنقض  
 وهو انه لو ثبت لزم  
 أن لا يجوز تكليف  
 أمثال أي ذب  
 بالاثبات لانه علم انهم  
 لا يؤمنون وأخبر به  
 وفيه بحث لانه تعالى  
 علم انهم لا يؤمنون  
 ايمانا فاعلم كيف  
 وكل واحد يؤمن  
 عند الياس الا انه  
 لا ينفعه ايمانه ويمكن  
 دفعه بان كل أحد  
 مكلف بالايمان  
 قبل الياس اذ لو كان  
 التكليف بالايمان  
 مطاوعة كان بالايمان  
 عند الياس ممثلا  
 لما كلف به وخارجا  
 عن عهدة الامر على  
 ان هذا البحث  
 لا يجري في التكليف  
 بالاعمال مع علمه

تعالى بانه لا ياتي بها أصلا ويمكن حلها بغير ما ذكره الشارح أيضا وهو ان يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى  
 اذ تقدير وقوعه يستلزم كونه خبره تعالى بايمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما أخبر عن عدم ايمانهم لانه  
 الواقع اثنا قاضي لو كان الواقع ايمانهم لا يخبر به لا بعدم ايمانهم



(قوله وما يوجد من الالم في المضروب) حق البيان أن يجمع مع قوله والله تعالى خالق لا فعال العباد والخلاف في هل للعبد صنع فيه أم لا لا بوجوب التشديد بالإنسان لأنه أخص من العبد وقوله لا صنع للعبد في تخليقه بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو ينبغي كونه مخلوق العبد لثبوت الكسب لا محالة فإن مكسوب العبد مع العبد صنع لتخليقه إذ لو لم يصرف إليه إرادته وقدرته لم يخلق الله تعالى وإنما تخلفه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله والاولى أن لا ينفذ بالتخليق الخ ويتجه انه اذا ٣٧٨ لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق فما وجه مؤاخذ

العبد به في الاولى والا خسارة ويمكن دفعه بان العبد ممنوع من فعل يخلق عقيبه عدة ما يتضرر به أحد وقوله وأما لا كسب فلا استحالة كسب ما ليس قائما بمحل القدرة بمعنى استحالة كسب ما ليس قائما بمحل القدرة عليه فماذا ينظر الذي يتوعد منه العلم وان كان قائما بالنظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه وهذا يدفع أن المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة ولم يحتج في دفعه الى ما قيل ان هناك ضمنية مضمونة في ما نعلم

بالنظر الى أمر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه أم لا (وما أشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق لله تعالى) بل من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مسندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لم أسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان العمل صادرا عن الفاعل لا توسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والافعال بطريق التوابع ومقتضى ان يوجب العمل له ما لا يخلو آخر كجر كمة اليد يوجب حر كمة الممتاح فالا لم يتولد من الشرب والانكسار من الكسر وايضا مخلوق لله تعالى وعندنا الكل يخلق الله تعالى (لا صنع للعبد في تخليقه) والاولى ان لا ينفذ بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلا اما بالتخليق فلا استعداد له من العبد وأما لا كسب فلا استحالة كسب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة

لوصح هذا التقرير يزعم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لحب بالآيمان لما أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع (قوله فلا استحالة كسب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة)

بحسب الاشخاص (قوله لوصح لهذا التقرير براح) ما ذكره الشارح بقوله وحملها نقض تنصلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله أن دليلكم بجميع مقدماته باطل لا بد قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل أبي لحب حيث وقع التكليف بالآيمان فنقض لا عين الجواز مع جريان الدليل فيه بأن يقال انه لو كان جائزا لزعم من فرض وقوعه محال لكنه يازم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث أخبر

بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا كسب في جميع المتولدات وأورد على قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصوله ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب مسلم وبعده لا ينافي كونه مكتسبا كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة توجبها ونفوت التمكن من تركه ويمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول انه لو لم تتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن أن يقال ولهذا لا يتمكن من حصوله لان التمكن من الحصول أن يكون الحصول بارادة المتمكن فن الارادة ما به يرجع أحد طرفي المنذور

فما ليس ترجحه بالا رادة ليس بمقدور الا ان ما ذكره أظهر فلذا اختاره فتأمل (قوله والمقتول أى كل مقتول ميت باجله) الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه وللناس أجل واحد عند غير الكعبي من المعتزلة الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكعبي فانه عند الكعبي ايضامات باجله فلا يكون قوله والمقتول ٣٧٩ ميت باجله مخالفا لما عنده

وفيه ان الكعبي  
ايضا قائل بان  
القاتل قد قطع

الاجل الثاني ومن  
قال أراد به غير  
جماعة ذهبوا الى  
أن ما لا يخالف عادة  
الله واقع بالاجل

منسوب الى القاتل  
لقتل واحد بخلاف  
قتل جماعة كثيرة في  
ساعة فانه لم يجز عادة

تعالى بموت جماعة  
في ساعة يرد قوله انهم  
ايضا لم يقولوا ان  
كل مقتول باجله

فيكون هذا القول  
لا كزعمهم أيضا فلا  
يكون التقييد ببعض  
لاخراجهم بل

خص بيان زعم  
البعض المخالف بما  
ذهب اليه من سوام  
لعدم الالتفات الى  
زعمهم واسقاطه عن

ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية (والمقتول ميت باجله) أى الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله

مع أنا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات (قوله ولهذا لا يمكن العبد ان يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجوده مباشرة السبب ممتنع وبعده لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجب ويقتضى التمكن من تركه (قوله أى الوقت المقدر لموته)

عنه بانه لا يؤمن (قوله مع أنا نعلم بالضرورة الوجدانية الخ) دفع لما يتوهم من أن المدعى أن لا شيء من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينهض على المتولدات الغير القائمة بحل القدرة وأما المتولدات القائمة بحلها فلا كالم الحاصل بعد النظر

التي ثم جعله والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع أنا نعلم بالضرورة أن حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في ان ليس شيء مهملة دورنا ولا يتمكن من عدم حصولها فاعلم أنه لا اكتساب في جميع المتولدات (قوله يرد عليه أن عدم تمكن العبد الى آخره)

حاصله ان أراد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب حصولها فهو ممنوع وان أراد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصولها فسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله أعني صرف الارادة والقدرة مع

أن العبد مختار فيه فكذا في المتولدات قال القاضى المحشى يمكن أن يقال ان كلام الشارح مبنى على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى يحصل فيه ألم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الألم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتد زمانا فانك اذا أردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زمانا فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك أنه لا اكتساب للعبد

درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين ما هو خلاف العادة وما هو عادة وانما أوقعهم فيه الهرب من شناعة الالتزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فعل القاتل ويجعل فعل الله لزم خرق العادة لا للعجز وذلك يوجب قدحاً في المعجزة ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه أقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل قال في شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم وتأخر قبل يتحقق ذلك في المقتول



مات وان لم يقتل  
فيعيش الى وقت  
هو أجل له (قوله  
لن ان الله تعالى قد  
حكم بأجل العباد  
على ما علم من غير تردد  
بآية اذا جاء أجلهم  
الآية) قد تكررت  
هذه الآية في  
التنزيل مصدره  
بقوله لكل أمة أجل  
ومعنى الأجل لكل  
أمة لا يستأزم تعيين  
الأجل لكل واحد  
من تلك الأمة ففي  
الاستدلال بحث  
وقوله واحتجت  
المعترضة بخلفها  
نقل عنهم أنهم ادعوا  
في بناء المتكول لولا  
القتل الضرورة كما  
ادعوا في تولد سائر  
التولدات وانماها  
عند انتهاء أسبابها  
ووجهه انه نجس  
لما ان ما ذكرنا من  
السمات مصورة  
بصورة الحجة ولا  
يمسد أن يقال تبع  
الواقع لا زعمهم فان  
ما ذكرناه حجة لا منه  
كازعموا وهذا

قد قطع عليه الأجل لنا ان الله تعالى قد حكم  
ولم يقتل خازن يموت في ذلك الوقت وان لا يموت  
بدل القتل (قوله قد قطع عليه الأجل) أي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو  
أجله الذي علم الله تعالى موته فيه ولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولا ما حصل  
الزاع ان المراد بالأجل المضاف زمان بطل فيه الحياة قطعاً عن غير تقدم ولا تأخر فلي  
يتحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في حقه أنه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت  
في التولدات الممتدة زماناً اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولما لا يمكن المبد من ترك  
الامتداد كما عرفت بخلاف أفعاله الاختيارية الممتدة زماناً فانه قائمة بمحل القدرة  
مع أن المبد يمكن من تركها متى شاء وقس على هذه التولدات الغير الممتدة ان لا قس  
بالقتل أقول ما ذكره كلام أو من من نسخ النكوت لان النكوت على ترك الامتداد  
التولدات الممتدة متحقق حين مباشرة أسبابها من حين مباشرة الضرب لما يمكن على  
أن تضرب ضرباً شديداً فيحصل أم تمتد أو ضعيفاً فيحصل غير تمتد وبعد المباشرة غير  
متحقق في أفعال المباشرة أيضاً فانه بعد تحقق الضرب لا تمتد على عدمه بسبب شدة ضرب  
تمتدو على تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على أن لا يكون نفس  
التولدات مكسورة أو مقدورة لا لا بدله من دليل (قوله ولو لم يقتل خازن يموت اح)  
إذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الأجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة (قوله  
من غير قطع بامتداد العمر الخ) على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنه لو لم يقتل لعاش  
الى امتداد أمد هو أجله ولا قطع بالموت بدلي القتل على ما ذهب اليه أبو الحسن بل منهم  
فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل ونعمك ما علمت بمتلك القاتل قطعاً لا جمل  
قدرة الله تعالى في علمه وهو محال والجواب أن عدم القتل انما يتصور على تقدير علم  
الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا يثبت محال كذا في شرح المباحث (قوله أي لم يوصله  
اليه) يعني أنه تعالى لما قدر الله أن يقتله فسد قطع عليه الأجل ولم يوصله الى أجله  
فضمير القاتل في لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على ما زعم القاضل الحشي  
حتى يرد عليه ما قاله من أن التفسير بقوله لم يوصله مبني على أن يكون عبارة الشرح هكذا  
ان القاتل قد قطع عليه الأجل لكن الواقع في أكثر النسخ أن الله تعالى قد قطع  
عليه الأجل وحينئذ لا يوافق قوله فهم أي المعتزلة والمراد أكثرهم لما عرفت من خلاف  
أن هذا في (قوله وحاصل الزاع ان المراد بالأجل المضاف الخ) المنصود من هذا  
التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة وأهل السنة ودفع ما يقال انه اذا كان  
الأجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وان قيد

أجاب بما أجاب والام يكن الجواب ناقلاً لان دفع المنه لا ينفع

(قوله وبانه لو كان

ميتا باجله لا يستحق

القاتل ذما يدفعه ان

الله تعالى قدر اجله في

هذا الوقت لعلمه

بان قتله في هذا الوقت

وتقدير الاجل لهذا

العلم لا يتا في استحقاق

الذم كما ان الموت

بالمرض لا يتا في تقدير

الاجل ولا يتا في

اجباب الدية او

القصاص ومحصل

الجواب عن

الاستدلال بالآية

ان الله تعالى قدر

اجله سبعين سنة

لعلمه بان طاعته

تصير سببا لثلاثين سنة

من عمره فيصير

اربعمائة سنة

من غير الطاعة سبعين

لانه قد اراد بعين على

تقدير سبعين على

تقدير حتى ثل الى

القول بتمدد الاجل

كما هو قيل فالحق

في الجواب ان احاد

الا حديث لا تعارض

الآيات القطعية وان

المراد الزيادة بحسب

الخبر والبركة كما يقال

ذكره الفقي عمره الثاني

اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لا يستحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا ادليس موت المفتول بخلقه ولا بكسبه

هو اجل له كذا في شرح المقاصد (قوله اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) \* ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في ثبته \* قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزئية فلا يفيد بالشرطية (قوله واحتجت المعتزلة)

بطلان الحياة بان لا يترتب على فعل من العبد يمكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تعالى « فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » ويرجع الخلاف الى أنه هل تحقق ذلك في حق المتقول أم المعلوم في حقه أنه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش الخ كذا قرر السوال والجواب في شرح المقاصد ولعله جواب باختيار أن المراد زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لانه لا مطلقا بل ما علمه وقدره بطريق القطع وحينئذ يصح محال للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المتقول تخلف العلم عن المعلوم جواز أن يعلم تقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه (قوله قلت لا يستقدمون الخ) يعني أن قوله تعالى لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لا على الجزاء بمعنى الآية لكل أمة أجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولا يكل أمة أجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى أن فائدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهر وان صح مع ان المتبادر الى التهم السليم أن يكون معطوفا على لا يستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله ولا يستأخرون وأبه سبحانه وتعالى به بذلك على أن عند مجيء الاجل كما يمنع التقدم عليه باقصر مدة هي الساعة كذلك يمنع التأخير عنه وان كان الثاني ممكنا فلا وذلك لأن خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما ماعد ما فها ذكره كالجمع بين من سوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى \* وايست التوبة للذين يعملون السيئات \* الآية ولعل هذا مراد ما ذكر في حراشي شرح النسخين أنه عطف على الجزاء بناء على أن يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تغييرا على عطف قوله تعالى \* ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين \* ومن هذا الباب قولهم كلمته فارد على سوداء ولا يشاء



والجواب عن الاول ان الله كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه بفعله فيكون عمره سبعين سنة فثبتت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لو لم يفعلها لمسا كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العتاب والشماتة على القتال تعبدى لا رسكاه المنهى وكسبه الفعل الذى يحقق الله تعالى عقوبته الموت بطريق جرى العادة فان التل فعل القتال كسبا وان لم يكن له خلقا والموت قائم باليت مخلوق لله تعالى لا صنع فيه للعبد تخليقا والا اكتسبا باومنى هذا على ان الموت وجودى بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والا كثرون على انه عنى ومعنى خلق الموت قدره (والاجل

قانون المسئلة بدنية والمذكور في ممرض الاحتجاج تنبيه واستنهاد فكونه في صورة الحجة استعيرت لفظ الحجة اه (قوله والجواب عن الاول الخ) رد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدى الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحداث اخبار احاد فلا تمارض الا بآيات النظامية

فلا يرد عليه ما قال الناضل المحشى أنت خير بان هذا المعنى حاصل مذ كراجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون واخفى انه معطوف على مجموع المرد والجزاء على ما هو المشهور (قوله قانون المسئلة بدنية الخ) يعنى أن المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن أن يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره الناضل المحشى من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو أبو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وما ذكره الشارح بقوله واحتجت الخ مبنى على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المتول من فعل القاتل بل في سائر المتولدات قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو أجله وادعوا فيه أى في تولده من فعل القتال وبقائه لولا التل الضرورة كما ادعوا في سائر المتولدات وانقضاءها عند انقضاءها انتهى والخلاف الذى نقله بين أبي الحسين وغيره من المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين يدعى الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وتمامه بن ابرش يقول أنها حوادث لا تحدث لها والنظام ان كل ما من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف (قوله رد عليه أنه لا يوافق الخ) يعنى أن المتهوم من تحرير محل النزاع

(قوله لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيأكله) ما يعول عليه في تعريف الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي أو غيره وقال بعضهم كل ما يتربى به الحيوان من ٣٨٣ الاغذية والاشربة فلا اختصاص

واحد لا كما زعم) الحكمي ان للمفتول أجرين القتل والموت وأنه لو لم يقتل لعاش الى أجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان أجلا طبيعيا وهو وقت موته بحل رطوبته وانطفاء حرارته التبرير حين وأجلا اخترامية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الاوقات والامراض (والحرام رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان مخلوقه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق

والمراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره كذا في (قوله لا كما زعم الحكمي) فإنه خالف المعتزلة السابقة فقال المفتول تبطل حياته باجل القتل (قوله فيأكله) أي يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذي أو غيره

أن الاجل وهو الزمان الذي يبطل فيه الحياة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد واختلاف إنما هو في تحققه في المتقول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل أحدهما أر بعين مثلا والاخر سبعين قيل عليه ليس محصول الجواب أنه تعالى قدر عمره أر بعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يازم تعدد الاجل بل محصاه أنه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر عنه لعلمه بان طاعته تصير سببا لثلاثين فيصير مع أر بعين يستحقه من غير طاعة سبعين (قوله أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة الخ) يعني أن المراد بان الطاعة تزيد في العمر بانها تزيد فيها هو المنصوص الام من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة الخ) حاصل الخلاف أن الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله تعالى أنه يموت فيه وللناس فيه أجل واحد عند غير الحكمي الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الحكمي أنه متعدد أحدهما القتل والثاني الموت والمتقول ليس بميت عنده بناء على أن القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله وأرضعته (قوله أي يتناوله الخ) فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب أيضا (قوله وقد يفسره الخ) أي قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا أو

له بالما كول اجتماعا ولهذا ولم يحدد اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فكله تحديدا للرزق بل هو منى لستوى اختصاصه بالحلال وأورد عن التعريف الممول انه يدخل فيه العارية مع انه يعدان بمعنى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى ومم زرقناهم بنفقون لان الرزق لو كان مخصوصا بالانتفع به لم يصح الاتفاق منه ثم لا يرد على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان لانتفع به لكن يرد عليه جواز ان يأكل أحد رزق غيره وأورد على تفسيره بملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالكه وأجيب بان الحرام لا يملك

عند المعتزلة ويبطل عدم كون ما يأكله الدواب رزقا قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على رزقها وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر وأشار بقوله وعلى الوجهين الى أنه لا تعويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه مالا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على الكل يلزم عدم كون



وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم يفسرونه بقرارة مملوك يأكله المالك وتارة يلازم  
من الانتفاع وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما يأكله  
الدواب رزقا وعلى الوجهين

فعلى هذا يكون العواري كلها رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره  
ويوافق قوله تعالى ومما رزقناهم يفتنون وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق المكونه  
بصدده (قوله بمملوك يأكله المالك) المراد بالمملوك المجهول ملكا بمعنى الاذن في  
التصرف الشرعي والاختلاف عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق  
عندهم ايضا كما سيحكي في غير هذا يدفع به لاحظة الحثية بحرم المسلم وخنزيره اذا أكلهما  
مع حرمتها وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بمالك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع  
ظاهر (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا) مع ان ظاهر

حيوان لم يأكل  
حلالا ولا حراما  
مرزوقا كالدابة فانه  
ليس في حقها حل  
ولا حرمة

حراما من المطعومات والمشروبات والمندوبات أو غير ذلك وهو التعريف المأثور  
عليه عند الأشاعرة (قوله فعلى هذا الخ) أي فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون  
العواري رزقا لانه مما ساقه الله تعالى فانفع به (قوله وفيه) أي وفي جعلها رزقا بعد  
قائه لا يقال للعارية في العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل شخص رزق غيره لا يجوز  
ان ينفع به أحد من غير جهة الاكل وينفع به الا تخر بالاكل (قوله ويوافق الخ) أي  
يوافق هذا التعريف قوله تعالى «ومما رزقناهم يفتنون» فانه يجوز ان يكون الانتفاع  
به من جهة الاتفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافق لان ما تناوله لا يمكن  
اشناقه على الغير (قوله وقد يقال الخ) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق  
الرزق على المنفق مجازا لكونه بصدده (قوله والاختلاف الخ) أي وان لم يكن المراد  
المجهول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي خلا لتعريف الرزق عن معنى الاضافة  
الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيحكي في الشرح حيث قال  
ومبنى هذا الاختلاف الخ (قوله حينئذ يدفع به لاحظة الحثية) أي حينئذ كان  
المراد ما ذكر يدفع به لاحظة الحثية أي مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بان  
يكون ما ذوقا في اكله ما اورد من انه ينتفع بالتعريف بحرم المسلم وخنزيره اذا أكلهما  
مع حرمتها فانها مملوكة فان له عند أي حثية رحمه الله تعالى فيصدق عليهم ما اذا أكلهما  
المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يدفع لانهما من حيث الاكل ليسا بمملوكين له (قوله  
وفي بعض الكتب الخ) قيل في شرح نظم الاوحدى ان الحرام ليس بمالك عند المعتزلة  
في هذا دفع الانتفاء بالمراد الخنزير ظاهر اذ لم يوجبوا مملوكين (قوله مع ان ظاهر

(قوله لان ما قدره الله غذاء لشخص بحسب ان ياكله) لا حاجة اليه بعد اعتبار الاكل في مفهوم الرزق وقوله واما  
 بمعنى الملك فلا يمنع انما يصح لو لم يعتبر في معنى الملك الاكل وقد اعتبر حيث قال مملوك يا كاه المالك (قوله والله  
 تعالى يضل من يشاء) خص الفاعلين بتقديم المسند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة في حجة اسناده الى الله  
 تعالى ولانه اشيع ولهذا كانت الكثرة لاهل النار وفي عموم كلمة من اشارة الى انه يضل المهتدي ويهدي  
 الضال ولذلك ورد الاثر بتكرار هذا الصراط المستقيم في كل وقت من اوقات الصلوات الخمس لكن لا بد من  
 تخصيص من من لا يتصف بالهداية في الهداية ٣٨٥ وبالاضلال في الضلالة لئلا يلزم

تحصيل الحاصل  
 (قوله لانه الخالق  
 وحده) دليل على  
 حصر الهداية المستفاد  
 من كلام المصنف  
 على ما قدمناه ثم هذا  
 الحكم فرع خلق  
 الاعمال ووجه  
 الاشارة الى انه ليس  
 الهداية بيان طريق  
 الحق مع ان ارادته  
 تعالى عامة عندنا انه  
 تعارف ان تعيد الشيء  
 بمشيئة الله انما يكون  
 فيما لم يتم مشيئته تعالى  
 به وفي قوله لانه عام  
 في حق الكل نظر  
 وان فسر قوله تعالى  
 والله يدعو الى دار  
 السلام بانه يدعو

ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلا ومبني هذا الاختلاف على ان  
 الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله وحده وان العبد يستحق  
 الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومركبه  
 لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره (وكل يستوفي  
 رزق نفسه حلالا كان أو حراما) لخصول التغذية بهما جميعا (ولا يتصور ان لا ياكل  
 انسان رزقه أو ياكل غيره رزقه) لان ما قدره الله غذاء لشخص بحسب ان ياكله ويمتنع أن  
 ياكله غيره وأما معنى الملك فلا يمنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء) بمعنى  
 خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى انه ليس  
 المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان  
 العبد ضالا أو تسميته ضالا

قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها يقتضي ان تكون كل دابة مرزوقة  
 (قوله ان من اكل الحرام الخ)

قوله تعالى وما من دابة الا رزقها الخ) انما قال ذلك اذ يجوز أن يقال المراد كل دابة مرزوقة  
 أو يقال ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر (قوله يقتضي  
 أن يكون كل دابة مرزوقة) مع أن الدواب لا يتصور في حقها ملك وكذا يخرج رزق  
 العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع من الانتفاع به  
 ان كان المراد بلفظ ما الملك وبالمتنع اذ العقل يرد ما كول الدواب عليه أيضا فلا وجه  
 لتخصيصه بالاول حينئذ والافلا يصح قواهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب

( ٢٥ عقائد )

كل أحد وذلك ان دعوته كل أحد انما يتم لو لم يخل  
 بعض الازمنة عن رسول وان يكون دعوة الرسول في جميع أزمنة نبوته بالغة الى كل أحد من أهل زمانه وقوله ولا  
 الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا اشارة الى رد توجيه من يتكرا ضلال الله حيث يجعل  
 الاضلال بمعنى وجدانه ضالا يجعل الافعال للوجدان على صفة نحو احدثه بمعنى وجدته محمودا أو يجعل الافعال  
 بمعنى التصيير بمعنى نصير الله اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا كما في قوله تعالى ولا تجعلوا الله أندادا أي لا نسو الاشياء  
 أنداد اله وله توجيه آخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرده التعليق بالمشيئة ولا يبعد ان يقال في التقييد



إشارة إلى دليل أن ليس الهداية كذا ولا الضلال كذلك لأنه قيد هداية الله واخلال في الشرع بالمشيئة (قوله نعم قد تضاف الهداية إلى النبي عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب) لحمل المضاف إلى النبي عليه السلام على بيان الطريق مساع كما أن حمل المقيد ٣٨٦ بالمشيئة على الدلالة المرصدة والمنذ كور في كلام المشايخ أن

الهداية عندنا كذا  
أى في لسان الشرع  
والأفلا انكارا لكون  
الهداية في اللغة  
ما ذكره المعتزلة (قوله  
ومثل هداه فلم يهتد  
مجاز) ومنه قوله تعالى  
وأما عمود هديناهم  
فاستجبوا للسمى على  
الهدى على ما هو  
المشهور من أن  
استجاب السمي على  
الهدى كناية عن  
عدم اهتدائهم ومنهم  
من قال يحتمل أن  
يكون كناية عن  
ارتدادهم (قوله وعند  
المعتزلة بيان طريق  
الصواب) البيان  
الظاهر فلو أريد  
بإظهار طريق  
الصواب إظهار ذات  
طريق الصواب لم  
يوافق الآية  
والحديث المذكوران  
ولو أريد إظهار طريق

اذلا معنى لتعليق ذلك بمشبهة الله تعالى نعم قد تضاف الهداية إلى النبي عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما تضاف الهداية إلى النبي عليه السلام مجازا كما يستدل به الأصنام ثم المذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب

أجيب عنه بأنه تعالى قد ساق إليه كثير من المباحات إلا أنه أعرض عنه بسوء اختياره على أنه مقتضى بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما (قوله اذلا معنى لتعليق ذلك الخ) وأيضا فيه قواف متباينة لا ضلال تام هداية (قوله ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجازا)

لا يصور في حقه حال ولا حرمة على ما في المواقف قول معنى قوله وذلك لا يكون إلا حلالا أن ذلك لا يكون بالنسبة إلى المكلف الإحلالا بقريضة أن النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب أيضا فحينئذ يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة إلى العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني (قوله وأجيب عنه الخ) أى أجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بأنه تعالى قد ساق إليه كثير من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع إلا أنه أعرض عنها واشتغل بكل الحرام بسوء اختياره وأما النقض عن التعريف الأول فغير مندفع حيث اعتبر وفيه إلا كل (قوله على أنه مقتضى بمن مات ولم يأكل الخ) أى على ما ذكرتم من أنه يلزم أن لا يكون من أكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى \* وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها \* مقتضى بمن مات ولم يأكل شيئا حلالا ولا حراما فإنه يلزم أن لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فاجوبوا بكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فإن قالوا لا نسلم وجود مثل ذلك الشخص فإنه قد انتفع بدم الحيض والحياة والقوى الحيرانية فكذا تقول في مادة من أكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من أكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما في شرح المقاصد وأما إذا ثبت بكونه خلاف الاجتماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى (قوله وأيضا فيه قواف متباينة ما الخ) اذلا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا أو

الصواب من حيث أنها طريق الصواب فهما يوافقانه لأن الرسول لا يمكنه أن يظهر طريق الصواب تسميته على أحد من حيث أنه صواب انما هو تخالق الله الاهتداء فيه ولم يهد قومه لأنه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع أيضا أن فيما ذكره المعتزلة قواف طريق

وهو باطل لقوله تعالى أنك لا تهدي من أحييت

وكذا قوله تعالى وأما نود فقد بناهم فاستجبوا العمى على الهدى ويحتمل أن يراد والله أعلم وأما نود فخلقنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا اذ لا دلالة في أول الآية وآخرها على نفي الحصول ( قوله وهو باطل لقوله تعالى الخ ) وأيضا الناس يختلف في الهداية وبيان الطريق بعم السكل وأيضا فيه قوات قاعدة المطاوعة فإن اهتدى مطاوع هدى مع أن الاهتداء غير لازم للبيان وأيضا يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح الا بالحصول

تسميته ضالا وهو ظاهر مع أن المفهوم من الآيات والمعلوم من الخاورات وجود المفارقة بينهما ( قوله وكذا قوله تعالى وأما نود فقد بناهم الخ ) وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى وأما نود فقد بناهم الخ لا متناع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستجابتهم العمى على الهدى بعد خلق الله الهداية فإن استجابتهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى وأما نود فدعونا هم الى طريق الحق واوضحناهم سبيل الرشاد ويسرنا لهم مقاصدنا فاستجبوا العمى أى الكفر على الهدى أى على الايمان ( قوله ويحتمل أن يكون الخ ) أى ويحتمل أن يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي ويكون المعنى وأما نود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستجبوا العمى على الهدى فتكون الهداية حاصلة لهم الا أنهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل أن يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا لاحتملها على أنهم لم يؤمنوا اصلا ولم تحصل لهم الهداية فيجوز أن يكون الهداية حاصلة لهم واستجابتهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة ( قوله وأيضا الخ ) أى ويرد على هذا المعنى أيضا أن الناس يختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الصواب بعم السكل فلا يصح تفسيرها به ( قوله وأيضا يقال في مقام المدح الخ ) يعنى أنه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بالحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها المحشي أما لو اريد به اظهار طريق الصواب من حيث أنه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث أنه صواب بل هو محض خلق الله

المطاوعة فإن الاهتداء  
المطاوع للهداية لا يلزم  
ذلك البيان والمدح  
أيضا أنه يبطل كونها  
للبيان المذكور المدح  
بالمهدي اذ لا مدح الا  
بالحصول اذ الاستعداد  
وان كان تاما مع عدم  
الحصول تقيصة وقد  
يمنع كونه تقيصة بل  
فضيلة مجتمعة مع  
التقيصة



وقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء

وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها ثم دفع عيان التمكن مع عدم الحصول بفضيلة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان التمكن في نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه أحق الفضائل بالتقديم وأسبقها في استيجاب التعظيم نعم التمكن عام للكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه آخر ( قوله وانوله عليه السلام اللهم اهد قومي ) وقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم اذا نال طلب يستدعي عدم حصول المطلوب ويرد على هذا انه ينافي التفسير باخلق أيضا على ما لا يخفى واعلم ان العرض في أمثال هذا المقام من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم

تعالى وتندفع الاعتراضات المذكورة أيضا كما لا يخفى ( قوله وما يقال الخ ) أي ما يقال ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فدفع عيان الاستعداد التام لحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضي الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدحة ( قوله وفيه بحث ) أي فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته ويمكن أن يقال ان المراد بقولنا ان يقال في مقام المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهدي مهدي بمعنى انه لا يفرق بين مهدي ومهتدي في المدح مع ان بيان الطريق لا يستلزم مساواته للمهتدي في المدح وحينئذ لا ورود هذا البحث ( قوله نعم التمكن الخ ) أي نعم يمكن ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما أو غير تام أمر مهم غير مهمين قدره حتى يصح ان يمدح باعتباره ( قوله وقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ) يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث يقتضي عدم حصول المطلوب اذا لا معنى لطلب الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك ( قوله ويرد على هذا ) أي على التمسك بالآية بأنه ينافي التفسير بخلق الاهتداء أيضا ضرورة أن الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحل على المجاز فهي اما مجاز عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة أو عن التثبيت والدوام عليها على ما يقول معاشرا هل

(قوله والمشهور) يعني فيما هو المشهور التقيد بالمشبهة والادلة الباطلة لما نقل عن المعتزلة لهم لاعليم بل علينا وليس المراد ان المشهور يناق في ماذ كره المشايخ كما وهم قليل يمكن أن يقال مراد المشايخ ببيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعي ولا منافاة (قوله وما هو الا صلاح للعبد) في الدين عند معتزلة بغداد كذا في بعض الخواشي وفي المواقف ٣٨٩ ما هو الا صلاح للعبد في الدنيا

لكن الحكاية

المشهور في الزام

الجبائي وقد مرفى

صدر الكتاب يدل

على ان ليس الواجب

الاصلاح في الدنيا

فعل قول في الدنيا

سهم من الناسخ وقوله

ولما كان له منة

واستحقاق شكر في

الهداية مدخول بانه

يجزى بالاعمال

الواجبة شرعا ويحمد

المنعم الذي أوجب

على نفسه الانعام على

كل أحد وقوله ولما

كان امتثانه على النبي

صلى الله تعالى عليه

وسلم فوق امتثانه

على أبي جهل ومما

يمكن أن يقال ولما كان

شكره على النبي اوجب

منه على أبي جهل

فيهما ان انعام النبي

والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة للوصول الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق الوصول الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل ( وما هو الا صلاح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى ) والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة

بالبعض والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فيه وكن على بصيرة ( قوله والمشهور ان الهداية الخ ) يمكن ان يقال مراد المشايخ ببيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي أو العرفي فلا منافاة ( قوله والا لما خلق الكافر الخ ) اذا اُصلح له عدم خلقه ثم امانته أو سلب عقله قبل التكليف والتعريض للنعم المقيم \* فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعم المقيم \* قلت فلم يفعل ذلك بمن مات طفلا هذا وان اعتبر جانب علم الله تعالى على ما مرفى صدر الكتاب فالامر ظاهر

السنة فلا يصح التمسك بها (قوله ويمكن ان يقال الخ) أى يمكن ان يقال في دفع ما فهم من كلام الشارح ان ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي أو العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما (قوله اذا اُصلح الخ) أى الا نفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله فان قلت بل الاصلح الخ) أى بل الا نفع في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعم المقيم أى التمكن فيه لكونه أعلى المراتبين (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني أن الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الا نفع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للإيمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه المعتزلة بصرة وأما اذا اعتبر في الا نفع جانب علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق أو الامانة أو سلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال المذكورة اجلى هذا وأما ما ذهب اليه المعتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح

أكثر من انعام أبي جهل لما ان الاصلح بحاله كان أكثر من الاصلح بخال ذلك وفي قوله لما كان سؤال العصمة الخ انه بالسؤال والابتهال الى الله يصير اللطف أصلح له وبصير أحق بالانعام وفي قوله ولما بقي في قدرة الله تعالى الخ انه يتجدد في مصالح العباد يوما فوما ذكره في جواب غاية متشبههم حاصله ان كل ما فعله الكريم الحكيم العليم بالامواقب لا يخلو عن المصلحة وان لم يكن أصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة العوار



ولما كان لهمنة على العباد واستحقاق شكر في الهداية واقاضة أنواع الخيرات  
لكونها أداء للواجب ولما كان امتنان الله على النبي عليه السلام فوق امتنانه على  
أبي جهل لعنه الله إذ فعل بكل منهم ما غاية مقدور ومن الاصلح له ولما كان لسؤال  
المصحة والتوفيق وكشف الضرر والبسط في الخصب والرخاء معنى لأن ما لم يفعله  
في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى  
بالنسبة إلى مصالح العباد شيء إذ قد أنى بالواجب وأعمى أن مفسدة هذا الأصل أعنى  
وجوب الاصلح بل أكثر أصول المعصية أظهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى وذلك  
لفصو ونظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية  
تشبههم في ذلك أن ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه أن منع ما يكون حق المانع  
وقد ثبتت بالدلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعامه بالعواقب يكون محض عدل

بفتح العين هو العيب  
وقد يضم

(قوله ولما كان لهمنة الخ) فأنهم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير المضر بخلا وسفه فلزوم  
البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا أبدا ولا منة في مثل ذلك الفعل  
ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى لا يقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقة  
شرعا وعقلا مع أنه لا اختيار له في شفقة \* لا نأقول لا منة في شفقة الجليبة بل في أفعاله  
الاختيارية المنبثقة عنها أن وجدت (قوله وجوابه أن منع ما يكون الخ) حاصله  
أن الاصلح أمر لا يستوجبه أحد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت أنه كريم حكيم  
عليم فتركه لا يخل بالحكمة البتة فلا تجب عليه رعايته

وجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره المحشي والشارح وقد مر في صدر  
الكتاب (قوله فأنهم قالوا الخ) حاصله أن المنة إنما تكون في الافعال الاختيارية وإذا كان  
الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفه  
والجهل المحال على ذاته تعالى على ما قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار  
فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه إذ لا يمكن له تركه وإنما قيد الاصلح  
المقدور بغير المضر لأنهم قالوا الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه  
كاحياء الطفل والتكليف والتعريف والتعريض للنعيم المقيم له فان ذلك وإن كان اصلح له  
في الدين إلا أنه مضر له اذ لو كلف يحتمل أن يطنى ويستكبر فيقع في العقاب الا كبر (قوله)  
حاصله أن الاصلح أمر لا يستوجبه الخ) يعني لا نسلم أن ترك الاصلح يكون بخلا أو سفها  
لأن كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة  
وإن لم يكن اصلح بالنسبة إلى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل لرعايته لمصلحتهم وأما الاصلح

قيل عليه المعتزلة جوزوا وتركه الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم أى ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك وجوابه أنه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة أصلح ويجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم ذلك فعنى كلامه ان الاصلح على هذا التقدير المحال هو المغفرة ولو سلم فالتجوز على ذلك التقدير المحال لا يتنافى الاستحالة ولو سلم قال الكلام مع الجمهور

الى العبد فقير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة أخرى (قوله قيل عليه المعتزلة الخ) أى قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واشتماله على المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم أيضا جوزوا وترك الاصلح ان اقتضاه الحكمة على ما قال الزمخشري في الكشف في تفسير قوله تعالى \* ان تعذبهم فاعذبهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم \* أى ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعنى ان عدم المغفرة وان كان أصلح بالنسبة الى الكفار جزاء عما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك (قوله وجوابه أنه لا دلالة في كلامه على أنه الخ) يعنى ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة أصلح حتى تكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة وجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه أصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة أصلح فعنى كلام الزمخشري وقوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك أنه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان تكون المغفرة في نفسه أصلح لان كونها أصلح موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة أيضا عدم المغفرة فلا نسلم أنه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجوز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي هو ان يغفر الله لهم لا يتنافى كون ذلك الترك محالا في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة متعلق به والمتعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكره قال الكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري قال النفاضل الحشى ولقائل أن يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة أصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب



وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه

وهنا بحث وهو أنه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة بخلاف أو سفه أو جهل فيجب عليه رعايته والمذهب أنه لا واجب عليه تعالى أصلاً اللهم إلا أن يقال المراد نفي الوجوب في الخصوصيات (قوله ثم ليت شعري الخ) قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوب بين الذين أبطلهم ما وجوبه أنهم جعلوا الاختلال بالحكمة نقصاً يستحيل على الله تعالى لزوم المحال فجعل الترك مستحيلاً وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون إيجاد العالم لازماً لا شياً له على المصالح

الكفار اذا اقتضت الحكمة فعلم من ذلك أنه يجوز ترك الأصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث لا نالنا سلم أنه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر جواز ان يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الأصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الأول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الأول من كلامه أيضاً تردداً على ما ذكره المحشي (قوله وهنا بحث الخ) أي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو أنه انما يدل على أنه يجوز ترك الأصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخلاف وسفه و جهل يستحيل على الله تعالى فيجب على الله تعالى رعاية الحكمة ومذهب أصحابنا أنه لا وجوب عليه تعالى أصلاً فاجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة (قوله اللهم إلا أن يقال الخ) أي اللهم إلا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد نفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كمنة الرسل وعقاب العاصي ونواب المطيع والعرض على الاموال والأصلح لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور (قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة الخ) يعني معنى وجوب الشيء على الله اقتضاء الحكمة مع كونه قادراً على تركه وهذا غير الوجوب بين الذين أبطلهم الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق تارك الذم الخ (قوله وجوابه أنهم الخ) حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاختلال بما يقتضيه الحكمة نقصاً مستحيلاً على الله تعالى فيسبب لزوم المحال يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلاً وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازماً لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصبح صدور العالم وتركه

ويسندونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر متاخر والمعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه  
 تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات قانا تعلم قطعا ان جبل  
 أحد لم ينقلب الا ان ذهبها وان جاز انقلابه وأجيب بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية  
 والعجب انهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل  
 على انه يفعله البتة

بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لا شبهة على المصالح واقتضائه  
 الحكمة وأما نحن معاشر أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة  
 ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان  
 يجب عليه رعاية مطابق الحكم وهذا كله بناء على قواهم بالحسن والنجح العقليين فانهم  
 لم قالوا ان ترك الاصلح واللطيف وعقاب العاصي ونواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز  
 على الله تعالى حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاختلال به نقص مستحيل  
 على الله فترمهم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار (قوله ويسندونه الى العناية الازلية) أي  
 بسند الفلاسفة إيجاب العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل  
 في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علمه الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه  
 الكل حتى يكون على أحسن النظام واكمله فعلمه الاول بكيفية الصواب في ترتيب  
 وجود الكل منبع الفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب  
 من الاول الحق تعالى وتقدس (قوله ولهذا اضطر متاخر والخ) أي ولاجل ان  
 الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متاخر والمعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب  
 على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي  
 الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعا الى مذهب  
 الفلاسفة كما في العاديات قانا تعلم يقينا ان جبل أحد لم ينقلب ذهبها وان جاز ان ينقلب  
 (قوله واجيب بان الوجوب الخ) أي أجيب عما قاده متاخر والمعتزلة بان الوجوب  
 حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصاه ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جرى العادة  
 وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله  
 والعجب الخ) أي العجب من متاخرى المعتزلة انهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من  
 افعاله تعالى من مجيء القيامة والخبر والصراط والميزان والكون والتعذيب  
 والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على أن يفعله  
 البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي أخبر بها الشارع كما هو  
 متحقق في الامور التي أوجبها على ذاته تعالى من الاصلح واللطيف والشواب



(قوله وعذاب القبر للكافرين) ما ثبت في حق الكافرين خاصة انه جعل في قبره تسعة وتسعين آتينا تهشه وتلدغه ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد انه لا عراضه عن تسعة وتسعين اسم الله وينبغي أن يريد بالعصاة من مات على العصيان فان الثابت من الذنب كمن لا ذنب له ويدل على ان من العصاة من لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة من عذاب القبر فانه لو كان مقررا واقعا لا محالة لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم وبعدهم عن الرحمة ولم يعلّم يعذب بعض العصاة لعدم عذاب الأبرار بطريق الأولى فلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فإذا اكتفى به وقوله بما يعلمه ويريد من متعلق بعذاب القبر والتنعيم على سبيل ٣٩٤ التنازع أي بما يعلمه الله ويريد به شيء منها غير متعين وان صرح

الآثار ببعض كما مر في التعذيب وكما جعل على فراش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له ويحتسمل أن يكون متعلقا بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويريد به (قوله وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر) وفيه رد على الجبائي وابنه والباخي حيث أنكر واتسمية الملكين منكر ونكير أو قالوا إنما المنكر ما يصدر عن الكافر عند

استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا يزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه أو جهل أو عتث أو بخل أو نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة الموار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لانه منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتنعيم أهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريد به) وهذا أولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه أكثر وعلى أن عامة أهل القبر كفار وعصاة فالتعذيب بالذکر أجدر (وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد أبو شجاع ان للصبيان سؤالاً وكذا للأنبياء عند البعض (ثابت) كل

(قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي والاعملى وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبه اعملى (قوله وهو ظاهر) اذ لا معنى للذم لانه تعالى المالك على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في حقه تعالى

والعقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس (قوله لانه المالك على الاطلاق) وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم أصلا على فعل من أفعاله بل هو المحمود في كل أفعاله وهذا بناء على بطسالة كون الحسن والتقيح

تأجلجه ادا سئل والنكير انما هو توبيخ الملكين له وانما وقع في حسان المصاييح عن الاشياء

أخي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وكان النكير أهيب من المنكر حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان منكر او نكير اجناس والافنى ساعة واحدة يتفق أموات في أطراف العالم فلا يمكن أن يسأل الجميع في آن واحد ولا يسعدان فكيف هما الاشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن نبيهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانباء تصحيح اطلاق السؤال في المتن وقوله ثابت كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد

قوله لاها أمور ممكنة) لا مستحيلة حتى يجب تاويل السمعيات الواردة فيها أخير الصادق بها فلا تقبل النسخ  
ذلا نسخ في الاخبار والمراد بالصادق اما النبي لان القرآن أيضا يعلم من جهة واما الله تعالى لان كل ما يخبر به النبي  
وحى يوحى وما يتحقق عن الهوى ولا بد من قيد آخر وهو انه أخير بها الصادق بلا معارض ولا يبعد ان يستفاد  
هذا القيد من قوله على ما نطق به النصوص لان ما لا معارض ليس ٣٩٥ نصا عند التحقيق ولا يخفى ان

شيئا مما ذكره من

النصوص لا يدل على

عذاب بعض العصاة

دون بعض وقد أكد

ما قدمه من كثرة

النصوص الواردة في

عذاب القبر دون

التنعيم حيث أكثر

نصوص عذاب القبر

ولم يأت الا بواحد

يدل على التنعيم وهو

قوله صلى الله تعالى

عليه وسلم القبر روضة

من رياض الجنة ولم

يراع الترتيب الا لقدم

نص التنعيم على

شواهد سأل المنكر

والنكير ووجه

دلالة الآية الاولى

ما ذكره المواقف من

انه عطف عذاب

يوم القيامة على

عرض النار غدوا

من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها أمور ممكنة أخير بها الصادق على ما  
نطق به النصوص قال الله تعالى

(قوله لاها أمور ممكنة أخير بها الصادق) انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في  
المتنوعات العقلية يجب تاويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى «الرحمن على العرش  
استوى» لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تاويله بالاستيلاء

الاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة التي تلون بالوجوب العقلي عليه  
تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولا العذاب بالاتفاق  
اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق  
(قوله انما قيد بالامكان) الظاهر من اطلاق الامكان هنا ما ذكره في بحث  
الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل بالظواهر ان المراد بالامكان امكان  
الذاتي المفسر بحكم العقل بعد امتناعه لكن حينئذ لا بد من الاستدلال عليه اذ لا نسلم  
حكم العقل بذلك غاية التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان  
الامكان الذهني وانه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وحينئذ  
يكون المراد بقوله في المتنوعات العقلية الذهنية أي ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه  
الاول ما يقابل العادية فتذكر (قوله لتقدم العقل على النقل) لان العقل أصل النقل  
لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا في ابطال العقل بالعقل ابطال  
الاصل بالفرع وفي ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا (قوله يجب تاويله بالاستيلاء  
والغلبة) كما في قول الشاعر

قد استوى بشر على العراق \* من غير سيف ودم مہراق

أي استوى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو أن يطلق لفظ لمعنيان قريب

وعتبا فهما متغايران ولا شبهة في كون العرض قبل الانشار من القبر كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر  
اتفاقا لان الآية في شأن الموتى ووجه دلالة الآية اثنا عشر ان القاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيه بان أزمنة  
الدنيا في جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلا يستعمل القاء تاويل لا داعي اليه وأشار بقوله وبالجملة  
الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال القبر متواترة المعنى الى أن الثبوت بالدلالة السمعية حق وكون  
الاخبار اخبارا لاتحادا لا يتنافى كونها دليلا مفيدا لليقين والقطع



النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وقال الله تعالى أغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي صلى الله عليه وسلم استزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عليه السلام قوله تعالى ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبينا فيقول ربني الله ودينني الاسلام ونبيي محمد عليه السلام وقال النبي عليه الصلاة والسلام اذا قبر الميت أنه ملكان أسودان أزرقان عيناها يقال لاحدهما منكر والاخر نكير الى آخر الحديث وقال النبي عليه الصلاة

ونحوه (قوله النار يعرضون عليها) عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الأسارى على السيف أى قتلوا به وقوله تعالى ويوم القيامة دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم (قوله أغرقوا فادخلوا نارا)

ويعيد ويراد به البعد وجوب التأويل على رأى من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله والراسخون في العلم \* وأما على رأى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب أن يفرض علمه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على ما روى عن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى انه قال الاستواء معلوم وكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب أيضا النقل الوارد في المعتنات العقابية ليس بدليل في حقتنا لان علمه مفروض الى الله وما عايناه الا أن نصدقه بأنه من عند الله تعالى (قوله ونحوه) وهو ما ذكره صاحب الكشف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك كما ينبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع هذا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار مائلا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير أصلا كقوله تعالى \* وقالت اليهود بد الله من قوله ه أى هو بخيل بل بداه مبسوطان \* أى هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط يد (قوله عرضهم على النار احراقهم بها) العرض في اللغة يمش أو ردد فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف (قوله وقوله تعالى \* ويوم تقوم الساعة الخ) يعنى وجه الاستدلال بهذا الآية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيامة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الآية في حق الموتى وما ذلك الا عذاب القبر اذ لا نعى به الا العذاب الذى هو بعد الموت وقبل قيام الساعة (قوله وجه الاستدلال ان القاء الخ) يعنى ان القاء دل على ان ادخال النار عقيب

وله وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض (وجوزه بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على  
ويزعذب الجسد والجواب بجواز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك به  
العذاب أولذة التنعيم يدل على أن انكارهم مبني على عدم التجويز ٣٩٧ وهذا بعيد عن بعرف بخلق

الله المخلوقات في

النشأتين بل الظاهر

انهم لما وقعوا بين

انبات احيا علم بصرح

به الشرع وبين

تاويل آيات عذاب

القبر وشواهد ترجح

عندهم التاويل

والا كولي في بطن

الحوان والمصلوب

في الهواء المشاهد لنا

الى أن تفتت من غير

مشاهدة حياة فيه

شبهان قويتان

للمنكرين تحيرت

الاصحاب في دفعهما

وجعلوا من احرق

وذري أجزاء في

الرياح العاصفة

شمالا وجنوبا وقولا

ودورا أقوى

منهما فذكر المصلوب

بلا قيود ذكرناها

اخلال بالبيان

وتشريعهم بعدم التأمل

والسلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران وبالجملة الأحاديث  
الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وإن لم يبلغ آحادها أحد  
التواتر وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لأن الميت جماد لا حياة له ولا  
ادراك فتعذبه محال والجواب أنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في  
بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أولذة التنعيم وهذا لا يستلزم إعادة الروح  
إلى دمه ولا أن يتحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى أن القريق في الماء  
أو الماء كولي في بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء يعذب وإن لم نطلع عليه ومن  
تأمل في عجائب ملكه تعالى وملك كونه وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك

وجه الاستدلال أن الفاء للتعقيب من غير تراخ (قوله جماد لا حياة له) يجوز بعضهم  
تعذيب غير الحى ولا شك أنه سفسطة

الأغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم أن عذاب القيامة مترخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت  
عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر وأما ما قال المنكرون  
من أن أزمان الدنيا في جنب أزمان الآخرة أقل قليل فتفتتها استعمل التأويل لا  
داعى إليه (قوله يجوز بعضهم تعذيب غير الحى الخ) ذهب الصالحى من المعتزلة وابن  
جوز الطبرى من الكرامية إلى جواز تعذيب غير الحى وهو سفسطة ظاهرة لأن الجماد  
لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل الحشى قد روى رواية مشهورة أن بعض  
الاشجار قد تكلم وصدق بمداعبه الصلاة والسلام وإن بعض الاحجار قد صار  
بأكيأحق انقطع مأؤه عنه خوفا من أن يكون وقود جهنم حين ما سمع قوله تعالى وقودها  
الناس والحجارة الآية والله تعالى قادر أن يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا  
يكون سببا لتلذذها وتألّمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحى ههنا ما يعاد  
فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الألم واللذة فاذا خلق الله تعالى  
فيه ادراكا كايكون سببا لادراك الألم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال الشارح  
في الجواب أنه يجوز أن يخلق الله في جميع الاجزاء أو بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك

في عجائب الملك والملكوت وبأنهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى أنما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج  
عن عادته تعالى من احياء مشاهد لنا وتعذبه من غير أن نعرفه ولعل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالمصدقين  
بقدره الله تعالى على الايجاد والامانة والنشور ذلك نعم الكلام معهم في أنه هل يصح هذا الاستبعاد ترك ظواهر  
أحاديث متواترة المعنى أم لا



(قوله واعلم انه لا كان احوال القبريم هو متوسط بين أمر الدنيا والاخرة افردها بالذکر) لا امارة لا افرادها بالذکر بل مجوزان يكون من آخر ما بحث الدنيا وأول ما بحث الاخرة لأن رعاية حسن الترتيب تفتضى الحمل على ما ذكره (قوله وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقا وتاكيدا) وإيراد المسئلة بعبارة الشارح حيث وقع في الكتاب والوزن بومئذ الحق وورد في الحديث من شهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وابن أمته وكلمته ألهامها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل (قوله والبعث) قال الامام الرازي مسئلة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما اما عن تخريجه أو تعميره بعد تخريجه فهذه مطالب أربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعمره بعدما أخربه وهو انه يعيده كما كان حيا عالماء قلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير ويخربه بتفريق الاجزاء أو بالاعدام والافناء والرابع ٣٩٨ انه كيف يعمره بعدما تخريجه وهذا هو القول في شرح احوال القيامة

وبيان احوال الجنة والنار (قوله وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها) في شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين

فضلا عن الاستحالة \* واعلم انه لا كان احوال القبريم هو متوسط بين أمر الدنيا والاخرة افردها بالذکر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفصيل ما يتعلق بامور الاخرة ودلائل البكل انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشأنه فقال (والبعث) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح واما تعذيب الما كول بخناق نوع الحياة في بطن الاكل فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي خلال البدن فانها تنال وتلتذذ بلا شعور منا

الام والالذة (قوله واما تعذيب الما كول الخ) دفع لما قيل ان تعذيب من أكله السباع والطيور وتفرقت أجزاءه في بطونها وحواصلها أيضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في الجوف أو في خلال البدن تنال وتلتذذ مع عدم شعورنا

لنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الاطليين والثالث ثبوتها بذلك معا وهو قول كثير من المحدثين كالحائمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعهم من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة والنفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلقا لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المتقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا ينافي التوقف فالاولى الرابع عدم كل منهما وان ماتم له عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني وأما الجسماني فهو يشكره كيف وهو لا يجوز إعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام الجسم وانما التردد عند في انعدام النفس

البيان (حق) لقوله تعالى «ثم انكم يوم القيامة تبعثون» وقوله تعالى «قل بحجيتم الذي  
انشأها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة بالباطل بحشر الاجساد وانكر  
الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير

(قوله لا دليل لهم عليه يعتد به) قالوا ان اعيد الوقت الاول ايضا فهو مبدأ ولا معاد ولا  
فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض واجيب أولا بان اعادة العين بالمشخصات  
المعتبرة في الوجود ولا نسلم أن الوقت منها والا يلزم تبديل الاشخاص بحسب الاوقات  
لا يقال يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجي

بذلك (قوله قالوا ان اعيد الوقت الاول الخ) أي قال النافون لاعادة المعدوم بعينه  
انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا أي وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ  
لا معاد لان المعاد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في  
وقت الحدوث فيكون مبدأ والا أي وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون اعادة للمعدوم  
بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء فانما علم بالضرورة ان الموجود مع  
قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان (قوله اجيب أولا  
بان اعادة الخ) هذا جواب باختصار الشق الثاني يعني اننا نختار ان لا يعاد الوقت الاول  
قولك فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه قلنا لا نسلم ذلك لان معنى اعادة المعدوم بعينه  
اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي ولا نسلم ان الوقت من الشخصات  
المعتبرة في الوجود الخارجي فان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها  
وما ذكرنا من اننا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود  
مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو أمر وهمي والتفسير الذي تحكم به الضرورة انما هو  
بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا أي وان كان الوقت من الشخصات يلزم  
تبديل الاشخاص بحسب تبديل الاوقات ضرورة ان تبديل الشخصات يستلزم تبديل  
الاشخاص لا يقال انما يلزم التبديل لو كان كل وقت مع باقي الشخصات علة لتشخص  
مغاير لماسبقه وهو ممنوع لا يجوز أن يكون كل وقت مع باقي الشخصات علة  
لتشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع الشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة  
على سبيل البدل جائز لا نقول فينبذ يحصل اعادة للمعدوم بعينه من غير اعادة الوقت  
الاول لان الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بالانقاس  
(قوله لا يقال يحتمل أن يراد الخ) يعني انما يلزم تبديل الاشخاص بحسب الاوقات  
لوجعل المستدل مطابق الوقت من جملة الشخصات لكن يحتمل أن يكون مراده بقوله

(قوله حق) الحق هو

البحث الجسماني مطلقا

وأما انه هل يقضى

الانسان بالكلية ثم

يعاد أو تفرق اجزائه

ثم تجمع فلا جزم فيه

نقيا واثباتا فقول

الشارح في تفسير

البحث على ما سبق

لا ينبغي ان يكون مبنا

على انه يجب التصديق

بالبحث هكذا بل

ينبغي ان يكون اشارة

الى أن الرجوع عنده

ذلك ووجه ان امتناع

اعادة المعدوم غير مضر

بالمقصود مع انه يتقدم

قياس هكذا بحث

الموتى اعادة المعدوم

واعادة المعدوم ممنوعة

ان الصغرى مع

فرض صحة هذه المقدمة

ممنوعة لان الاعادة

تجمع الاجزاء الاصلية

للانسان واعادة روحه

اليه



لأننا نقول هذا مع أنه كلام على السند مدفوع بأن المعتبر في الوجود ما لا يتصور هو بدونه  
وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة أيضا وثانياً بأن المبدأ هو الوجود في الوقت  
المبدأ أو الوقت ههنا معاد فرضاً وقالوا أيضاً لو أعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء

أن الوقت من جملة الشخصيات أن وقت الحدوث من جملة الشخصيات فينبغي أن لا يلزم  
تبدل الأشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث (قوله لا نقول  
هذا مع أنه كلام على السند الخ) يعني أن هذا الكلام مع كونه كلاماً على السند أعني  
قوله ولا يلزم تبدل الأشخاص الخ وعدم افادته للعلة لبقاء المنع الخ مجرد أعني لا نسلم أن  
الوقت من الشخصيات الخارجية بحال مدفوع بأنه لا يجوز أن يكون وقت الحدوث من  
جملة الشخصيات المعتبرة في الوجود لأن المعتبر في الوجود الخارجي ما لا يتصور الوجود  
بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فإن الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء  
وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود والحادث فلا يكون من جملة  
شخصياته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء (قوله وثانياً بأن  
المبدأ هو الوجود الخ) أي أجيب ثانياً بأن الخ وحاصله اختيار الشق الاول وهو أن  
الوقت معاد أيضاً ولا نسلم أنه لو كان معاداً لزم أن يكون مبدأً لا معاداً لأن المبدأ هو  
الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض أن الوقت ههنا  
معاد ومسبق بحدوث آخر فلا يكون مبدأ بل معاداً فإن كون الشيء مبدأً إنما يضر  
به باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الأمر غير متحقق في المعاد ضرورة أنه مع  
وقته مسبوق بحدوثه الاول وإنما قال فرضاً لأن اعادة الوقت حين البعث غير واقع فإن  
حشر جميع الاموات في وقت واحد مع أن اوقات ابدانهم بخلافه محال ولأن اعادة  
الوقت بعينه محال لأنه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة أن الوقت السابق  
بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بأنه في الحقيقة تخلل العدم بين زمان الوجود لانه  
يستلزم أن يكون للزمان زمان تخلاصة الجواب الثاني اننا لا نسلم على تقدير اعادة الوقت  
يلزم أن يكون مبدأً لأن المفروض أن الوقت أيضاً معاد ولا يخفى أنه لو قرر دليل امتناع  
اعادة المعدوم بأنه إما أن يعاد الوقت الاول وهو محال أو لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه  
لم يتم الجواب الثاني (قوله وقالوا أيضاً لو أعيد المعدوم الخ) أي قال النافون أيضاً  
أن اعادة المعدوم بعينه محال لأنه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة أن  
الموجود سابقاً بعينه الموجود لاحقاً لا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال  
لأنه يستدعي طرفين متغايرين والالزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد أن يكون  
الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو

ونفسه هذا خلف وأجيب بمنع الاستحالة فانه في التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجوير التميز في الوقتين بالعارض الغير المشخصة مع بقاء الشخصيات بعينها فيكون التخلل بين المتغيرين من وجه وأيضاً لو تم ذلك لا يمنع بقاء شخص ما زماناً والا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه

المبدأ بعينه ( قوله وأجيب بمنع الاستحالة الخ ) أى لانسلم ان التخلل ههنا محال لان معنى التخلل انه كان موجوداً في زمان ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زمان الوجود والاستحالة فيه لوجود الطرفين المتغيرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بان يكون الشيء موجوداً ولم يكن نفسه موجوداً ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشيء وجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الاخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الازمنة وهل هذا الا كليس شخص ثوباً معيناً ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على ان الوقت ليس من الشخصيات المتغيرة في الوجود والافلا بد من اعادته فلا يوجد الزمانان ( قوله وقد يجاب بتجوير التميز بين الوقتين الخ ) أى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدم ونفسه لان التخلل المحال هو أن يكون بين الشيء والواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدم متميزاً عن نفسه في الوقتين أى وقت الابداء والاعادة بالعارض الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء شخصياته في كلا الحالين فيكون اعادة المعدم بعينه بقاء الشخصيات والتخلل بين الامرين المتغيرين من وجه فان الشخص المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التخلل أن حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغيرين بالذات وأيضاً هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من الشخصيات بخلاف السابق وذلك ظاهر ( قوله وأيضاً لو تم ذلك الخ ) جواب بالنقض الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم من أن اعادة المعدم تستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لا يمنع بقاء شخص من الاشخاص زماناً والا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه



جرد عن حبه وعن  
اشعاره يكون بدنا  
آخر وان بدنا يورم  
بعض أعضائه يكون  
بدنا آخر مع انه  
خلاف الشباد وقد  
يجاب بان عظم  
الضرر بلا تشاح  
لا يظم زائد والا نزم  
تعذيبه بلا شركة في  
المقصية ويرد بان  
العذاب للروح  
المشاكل به ويمكن ان  
يرد بان الله يحفظ الجزء  
الزائد عن العذاب  
وانما زيد ليُعذب  
الجهنمي بمضمه بل  
يجوز ان تكون  
الاجزاء الزائدة هي  
النار التي وجوه  
الردكها كلام على  
الاستدلال الجواب  
هو منع استلزام  
عظم الضرر تغاير  
البدنين لكونه  
بالتشاح والالزم  
التعذيب بلا شركة  
وقوله ومن ههنا قال  
من قال ما من مذهب

مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للاسنان وبعينه روجه  
اليه سواء سمي ذلك اعادة المعلوم بعينه او لم يسم وبعينه اسقط ما قولوا الله لو اكل انسان  
انسانا بحيث صار جزءا منه فذلك الاجزاء اما ان تعاد بهم ما وهو محال او في احدهما فلا  
يكون الا آخر معاد بجميع اجزائه وذلك لان المعاد اسم هو الاجزاء الاصلية الباقية  
من اول العمر الى آخره

وقيه بحث اذا الاختلاف في غير الشخصيات لا يدفع التخلل بين الشخصيات ونفسها وبين  
ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى  
ان معنى التخلل بقطع الاتصال والوقوع في الخلل ولا تخلل في الشخص الباقي (قوله لان  
مرادنا الخ) ذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها بقوله تعالى كل ذي  
هالك الا وجهه واجيب بان هلاك الشيء وخروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب  
بالجوهر الفردية انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات خواصها  
وجود في طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق (قوله وفيه بحث الخ) أي في ذكر من  
الجواب الثاني والثالث بحث أما في الثاني فلان الاختلاف بين الشخص المبدأ  
والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين الشخصيات ونفسها  
وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص  
المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود ان اعادة الشخص المعلوم بعينه  
لا يستلزم تحال العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض  
الغير المشخصة وذلك ظاهر وأما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع  
الاتصال بين الشئين والوقوع في خلل أحدهما فلا يتصور تحال زه ان ابتداء بين الشئ  
ونفسه في الشخص الباقي اعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص  
ونفسه بخلاف اعادة المعلوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشئ  
ونفسه ضرورة اعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء  
ذلك الشخص فقوله اذا الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى الخ رد  
على قوله وأيضا الوهم ذلك الخ (قوله ذهب بعضهم الى اعادة الخ) يلزمهم ان يقولوا  
بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى وتنج في الصور فصعق  
من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله (قوله واجيب بان الهلاك الخ) وكذا  
مثله يسمى قضاء عرفة ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عابها فان على الاعدام

الاول والتاسخ فيه قسم راسخ مما يخالف المقصود لانه يوهن فساد التماسخ والالقي ان يذكر في الجواب ايضا

بان يقال وان سمي مثل هذا التماسخا كان هذا انما في مجرد الاسم ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه

والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل لا اصلية \* فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد من دمكحلون وان الجهنمي ضره مثل جبل أحد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا والتناسخ فيه قدم راسخ

وآثارها قاله فريق اهلاك للكل ( قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل لا اصلية ) فان قيل يحتمل أن يتولد من الاجزاء الاصلية للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر \* قلنا لعل الله تعالى يحفظه من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزءا اصليا والفساد في الوقوع لا في الجواز ( قوله وان الجهنمي ضره مثل جبل أحد ) قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد والالزم تعذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به

قدم راسخ

أيضا ( قوله قاله فريق اهلاك للكل ) أي الاجسام والاجزاء ونحو وجهها عن صفاتها المطلوبة منها وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما لانه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائما لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك أزلا وأبدا ( قوله لعل الله تعالى يحفظه ) قيل على أنه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يخالط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب أقول فيه انه مجرد احتمال لم يحم عليه شاهد بل يخالف لقوله تعالى \* قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها الذي أنشأها أول مرة \* فانه صريح في ان المحشور هي الاجزاء الرمية المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون في آية نزلت في أبي ابن خلف خاصم النبي عليه السلام وأناه بهظم قد رمى ويلي ففته يده فقال يا محمد أتري الله تعالى يحيي هذا بعد ما رمى فقال نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول ولا دليل قطعي على كونها اجزاء اصلية للمولود والجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الجرم النوى كما ورد في الحديث الصحيح ( قوله والفساد في الوقوع لا في الجواز ) يعني لا اعتبار بالاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيد الاحتمال العقلي ( قوله لان العذاب للروح المتعلق به ) لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا



\* قلنا إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الأجزاء الأصلية للبدن الأول وإن سمي مثل ذلك تناسخاً كان نزاعاً في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن بل الأدلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخاً أم لا (والوزن حق) لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به كيفية مقادير الأعمال والعقل قاصر عن إدراكه كيفية وأنكره المعزلة لأن الأعمال أعراض وان أمكن أعادتها

(قوله قلنا إنما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب أن التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذواب الأجزاء والتغاير ههنا في الهيئة والتركيب وقد يتوهم أن حاصله منع التغاير بناء على أن البدن الثاني مخلوق من أجزاء البدن الأول فيكون عين الأول فيعترض بأن قوله تعالى كما ننفع جلودهم بد لنا من جلودهم غير ما يدل على تغاير الجلودين مع اتحاد أجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب وأنت خير بان دعوى اتحاد الأجزاء غير مسموعة فامل

فيه على ما هو مذهب أكثر المتكلمين أو جوهر مجرد أعلى ما هو مذهب المحققين أو غير ذلك ولو سلم أن الألام الأجزاء فيجوز أن يحفظ الله تلك الأجزاء الزائدة عن التعذيب (قوله حاصل الجواب) أن التناسخ يتعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقاً من أجزاء البدن الأول وهو غير لازم وأما منعه بالبدن المؤلف من الأجزاء الأصلية للبدن الأول بعينها مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس تناسخ فإن الشخص يتبدل من أول عمره إلى آخره هيئة وتركيبا ولا تناسخ (قوله وأنت خير بان دعوى الخ) يعني أن ما يدعيه المعترض من اتحاد أجزاء الجلودين غير مسموعة لا بد له من دليل لا يجوز أن يكون أجزاء الجلود التي غير أجزاء الجلد الأول تقل عنه ولعل المدعى يبني دعواه على أن مغايرة أجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلام معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي وأما في تعلق الألام بالجلد فغير معقول إذا القوة اللامسة تكون في الجلد فهو محل الألام قطعاً وفيه أنه إن أراد بكونه محل الألام أنه يتألم فهو ظاهر القصد إذ الألام في الجلد الذي لا حياة فيه وإن أراد أنه آلة واسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه من كيما من الأجزاء الزائدة لعدم كونه معذباً قال الفاضل الجاني رد عليه أن منع اتحاد أجزاء الجلودين ميل إلى التناسخ ورجوع عن طريق الحق لأن المراد بالأجزاء في كلام المعترض الأجزاء الأصلية وفيه أن التناسخ هو أن يكون البدن الثاني مغايراً للاول بحسب الأجزاء الأصلية لأن يكون جلده مغايراً لجلده

(قوله إنما يلزم التناسخ) لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الأجزاء الأصلية) يعني أن التناسخ موضوع لا انتقال الروح من بدن إلى بدن متغايرين في الأجزاء الأصلية لأن البدن الثاني عين الأول حتى يرد بالمغايرة استدلالاً بالسمع كما وقع لبعض





حرره وستره وهو الظل والجانب والناحية (قوله والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيتك الكوثر) الكوثر في الآية عند الاكثر غير المبالغ ٤٠٦ في السكثرة ومن جملة على الماعقل انه اسم لهم في الجنة ومن قول انه اسم

(والحوض حق) لقوله تعالى انا اعطيتك الكوثر واقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظما أبدا والا حديث فيه كثرة (والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يعبره أهل الجنة ويزل به أقدام أهل النار وأنكره أكثر المفسرين لا بد لا يمكن العبور عليه وان أمكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الخابية ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الآيات والأحاديث الواردة في شأنهما أشهر من أن تخفى وأكثر من أن نحصى

(قوله وريحه أطيب من المسك) ويجوز أن يكون له طعم لذيذ فيتم ذبحه وطعمه عند الشرب انما في ان وقع (قوله من شرب منه فلا يظما أبدا) ويجوز أن لا يشربه الا من قدر له عدم دخول النار ولا يعذب بالظما من شربه وان دخل النار (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط وما ورد من ان الصحابة قالوا يا رسول الله أين تطابق يوم الحشر فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض

تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض في الحشر قال الامام الزاهد في تفسيره روى في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه الصلاة والسلام فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف واذا دخل في الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف أيضا (قوله ويجوز ان يكون له طعم الخ) اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على أن لا يشرب ماء الحوض غير مرة أخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظما حاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا للدفع الظما (قوله ويجوز ان لا يشربه الا من قدر له الخ) دفع توهم وهو ان يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شربه يجب ان لا يظما مع ان الظما لازم للاحراق بالنار وفي قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار (قوله أولا يعذب بالظما الخ) أي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظما بل يكون

حوض في الموقف  
سمى كوثر الا انه يتلى  
من نهر الكوثر  
وتحقيقه في شروح  
كتب الحديث  
فلا استدلال بالآية  
استدلال بنوع آية  
وقوله ماؤه ابيض من  
اللبن شاذ لانه لا يجي  
فعل التفضيل من  
اللون ويكون كيزانه  
كنجوم السماء باعتبار  
العدد أو التمام  
ويؤيد الاول ما في  
رواية فيه أباريق  
من الذهب والفضة  
كمعدد نجوم السماء  
ومن شرب منها فلا  
يظما أبدا فلا يشرب  
ماء الجنة الا للتنعم وأما  
المبتلى بالجحيم من  
المؤمنين فاما أن يحفظ  
الحوض منه واما أن  
لا يظما في جهنم  
(قوله والصراط حق)  
في بعض الحواشي  
المشهور ان الميزان

عذابه

قبل الصراط وما روى ان الصحابة قالوا

يا رسول الله أين تطابق فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض

١٠١٠ في الكوثر انا اعطيتك الكوثر الكوثر في الآية عند الاكثر غير المبالغ ٤٠٦ في السكثرة ومن جملة على الماعقل انه اسم لهم في الجنة ومن قول انه اسم

كثير المعترلة للوقوع والجواز وجوزة المنزل وبشر بن المعتز من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائي في ثبته ثبانه وعلى تقدير تسليم كونه تعذيباً للمؤمنين يجوز ان يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتاويل الصراط عند من أنكره الأعمال الرديئة التي يسئل عنها ويؤخذ بها كأنه يمر عليها أو يطول المرور بكثرة ما يقصر بقتلها (قوله وتمسك سكرون) مقتضى الدليل ان يكون تمسكاً لسكنى الجنة والنار مطلقاً لكن الدليل لبعض المعترلة والتمسك بسلامية لا ينكر وهما مطلقاً فيرد عليه انه يدل على امتناعهما مطلقاً وأنهم لا يقولون به والمشهور في كونهما في العناصر انه لو كان في عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس عن الابدان في عالم العناصر وتعلقها بها فيها أنهم لا يقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكأنه لم أر أي الشارح ٤٠٧ ضعفه بدله بما ذكره إلا أن

صاحب الدليل كان

مازماً للدليل العقلي

فلم يبق ما ألزمه بحاله

ووجه انه لو كان في

عالم الافلاك لزم الخرق

والالتزام ان مالا

يجوز فيه الخرق

والالتزام لا مخالطها

شيء من الكائنات

القاسدة والجنة والنار

على وجه ثبوتها من

قبيل ما يتكون

ويفسد وأما وجه انه

لو كان خارج عالم

العناصر والافلاك

فليس لزوم الخرق

والالتزام بل المذكور

فيه ان التلك بسيط

وتمسك المسكرون بان الجنة موجودة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك ادخال عالم في عالم أو عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتزام وهو باطل \* قلنا هذا مبني على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان) إلا أن (موجودتان) تكرير وتوكيد وزعم أكثر المعترلة انهما انما مختلفتان يوم الجزاء ولنا قصة آدم عليه السلام وحواء واسكنهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل أعدت للمؤمنين وأعدت للكافرين ادلا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة

فوجه ان الطلب في المظان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا تعارض المشهور (قوله واسكنهما الجنة)

عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد عن الاسلام عياذ بالله ولا نسلم أن الظلم لا يلزم للتعذيب بالنار (قوله فوجه ان الطلب الخ) نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الخوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب أولاً في الخوض ثم في الميزان ثم في الصراط. و بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الخوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني إشارة الى أن الصراط أقوى المظان فان الاحتياج اليه أكثر فالطلب فيه أولى وأجدد انتهى كلامه وبهذا

وشككه الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كذا أيضاً فيعرض بينهما خلاء وان محال (قوله ولنا قصة آدم وحواء) واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذا قاتل بالتمصل ومن زعم ان الجنة لم تخلق بمقدار ان يستأنف كان يارض فلسطين بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر فاءهما وقد تفتح كورة بالشام أو قرية بالعسراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحاناً لآدم عليه الصلاة والسلام وحمل الالهباط على الانتقال منه الى أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصر او قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً يجعل الجمل المتعدى الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن للذين لا يريدون الخ فيكون وعداً بجعلها اجزاء لعدم ارادة العلو والفساد وما في بعض الحواشي ان هذا الجمل لازم وجود الجنة ليس بشيء لان هذا الجمل انما يحقق



نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا \* قلنا يحتمل الحال والاستمرار  
ولو سلم قصة آدم تبقى سالمة عن المعارض قالوا

والقول بان تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا محال فلا جماع المسلمين وقد يتوهم  
انه مردود بقوله تعالى قلنا اهبطوا منها اذا اهبوط انتقال من المكان العالي الى المكان  
السافل ويرد عليه انه يحتمل أن يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كتلة الجبل  
(قوله نجعلها للذين) أي نخلقها لاجلهم \* فان قلت يحتمل أن يجعل للذين مفعولا  
ثانيا لنجعل فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم لانفسها \* قلت يمكن أن يقال المتبادر من  
جعل الدار لزيد تمكنه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة

في الآخرة ولو سلم  
فصار لازما بوعده الحق

ان دفع ما قال الناضل المحشي ان الاستئناف من كل طرف وان جاز عفا لكن التركيب  
يأبى عنه اذ لا يحسن أن يقال فان لم نجد وافي الموقف المتأخره اذ خرا زمانيا فاطلبوا  
في الموقف المتقدم قدما زمانيا بل المناسب أن يقال ان لم نجد وافي الموقف المتقدم فاطلبوا  
في الموقف المتأخر ووجه الدفع انه يحسن الأمر بالطلب في المتأخر للاشارة الى أن  
الطلب فيه أقدم واجدر (قوله والقول بان تلك الجنة الخ) يعني ما قيل أنه كان بستانا  
في أرض فلسطين كوردة في الشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله  
تعالى امته انا لا آدم عليه السلام (قوله ويرد عليه أنه الخ) وأيضا يجوز أن يكون الهبوط  
عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل أنه انتقل  
من ذلك البستان الى أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصر فان لكم ما سألتم (قوله  
أي نخلقها لاجلهم الخ) توجيه للمعارضة يعني ان اللام في للذين للاجل والجعل تامة  
بمعنى الخلق فالمعنى يخلقها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا في الارض  
ولا فسادا فلم تكن موجودة الآن (قوله فان قلت يحتمل أن يجعل الخ) يعني أن  
المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل أن يكون  
الجعل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا لا فيصير معنى الآية نجعل  
الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فغير الحاصل أي ما تدل الآية على عدم  
حصوله الا أن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا أن نفس الجنة غير كائنة لهم الا أن فلا  
معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل يجعلها كائنة لهم فيصير الحاصل نجعلها  
كائنة لهم والمتعود واحد (قوله قلت يمكن أن يقال الخ) يعني أن المنع في غاية القوة لكن  
يمكن أن يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكن زيدا وعدم منعه من  
التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها أو لم يحصل فمعنى نجعلها للذين تمكنهم في

لو كانتا موجودتين إلا أن لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى أكلها دائماً  
اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه \* قلنا لا خفاء في أنه لا يمكن دوام  
أكل الجنة بعينه

وأما الحمل على التمكن بالتعل فمدول عن الظاهر (قوله أكلها دائماً) إلا كل بضم  
كل مائو كل ويرد على هذا الاستدلال أنه مشترك الالتزام إذ المراد بالشيء هو الموجود  
المطلق لا الموجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم

الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركاز كنه لان التمكن من التمكن فيها لازم لوجود  
الجنة غير متفك عنه على ما يدل عليه قوله تعالى \* أعدت للمتقين \* فلا يمكن أن  
يكون نفس الجنة حاصلة إلا أن ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال (قوله وأما الحمل  
على التمكن بالتعل فمدول عن الظاهر) يعني حمل الجمل في الآية على التمكن بالتعل  
والتمكن من التمكن فيها وإن كان لازماً لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير  
لازم له بل يكون فيما سيحى فمدول عن الظاهر المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد  
تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكناً فيها بالفعل (قوله ويرد على هذا الاستدلال  
الخ) أي يرد على هذا الاستدلال أنه مشترك الالتزام بين الفريقين القائمين  
بوجودها إلا أن والمنكرين له إذ المراد بالشيء الموجود مطلقاً سواء كان إلا أن  
أو في المستقبل ومعنى الآية كل ما وجد في وقت من الاوقات بصير هالكاً  
بعد وجوده فيصح أن يقال لو وجدنا لوجب هلاك أكل الجنة تحقيقاً لعموم قوله  
تعالى \* كل شيء هالك إلا وجهه \* لكن هلاكه باطل لقوله تعالى \* أكلها دائماً  
فوجودها في الاستقبال باطل (قوله لا الموجود وقت النزول) أي ليس المراد بالشيء  
الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر أعني الدنيا حتى يكون ما يوجد في الآخرة  
خارجاً عن عموم الآية قال الفاضل المحشي لعل المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا  
فإنها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فإنها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم  
كونه مشترك الالتزام انتهى وفيه أنه إن أراد أن معنى الشيء الموجود في الدنيا فهو  
ظاهر البطلان وإن أراد أن المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوماً عليه بالهلاك وهو  
أنما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول أنه تخصيص بالقرينة  
الخارجية أيضاً فنحن أيضاً نخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله \* أعدت للمتقين  
وأعدت للكافرين وأكلها دائماً \* فلا يتم الاستدلال (قوله ومثله قوله تعالى \* خالق  
كل شيء الخ) فإن معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لأنه

(قوله لو كانتا  
موجودتين لما جاز  
هلاك أكل الجنة)  
فيه أنهما لو وجدتا  
بعد أيضاً لما جاز  
هلاك أكل الجنة  
وهو يخالف كل شيء  
هالك إلا وجهه وقوله  
بل يكفي الخروج  
عن الانتفاع به قيل  
يريد به الانتفاع  
المقصود به إلا إذا  
يفنى بدل على وجود  
الصانع وهي من أعظم  
المنافع



(قوله أي دائمتان) يعني ليس ٤١٠ البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ما هو العرف فينشئ

قوله لا يفتيان تأكيد  
للبقاء ولو جعل البقاء  
بالمعنى المصطلح عليه  
لكان لا يفتيان اقادة  
لا اعادة \* فان قلت  
لا يقتضى قوله تعالى  
كل شيء هالك الا  
وجهه فناء أهلها  
لأنهم أدركوا الفناء  
قبل دخولها \* قلت  
يقتضى فناء الرضوان  
والخوارج والفسقان  
وغيرها من أهلها  
فإذا احتاج الى تأويل  
عدم فناء أهلها بعدم  
استمرار الفناء (قوله  
لنقوله تعالى في حق  
التريقين خالدين فيها  
أبدا) أي لقوله مرتين  
هذا الكلام تارة في  
حق أهل النار وضمير  
فيها المنار وتارة في حق  
أهل الجنة وضمير  
فيها للجنة (قوله  
وذهب الجهمية الى  
أنهما يفتيان ويبنى  
أهلها ما وهو قول باطل  
مخالف للكتاب  
والسنة والاجماع)  
انما يخالفها لو لم يكن  
المراد فناء لحظة تحققتا حكم كل شيء هالك الا وجهه

وانما المراد بالدوام أنه اذا فنى منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على  
ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن  
يكون المراد ان كل شيء ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود لا مكاني  
بالنظر الى الوجود الواجب بمنزلة العدم (باقيتان لا يفتيان ولا يبنى أهلها)  
أي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق التريقين خالدين فيها أبدا  
وأما ما قيل من أنهما لمكان ولو لحظة تحققتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي  
البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت أنه لا دلالة في الآية على الفناء وذهب الجهمية الى  
أنهما يفتيان ويبنى أهلها وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس  
عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبرية) قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر  
رضي الله عنهما أنها تسعة

(قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعني ان المراد هو الدوام التجديدي العرفي فان نوع الثمار  
بعد دائما بحسب العرف وان انتقطع في بعض الاوقات ولك ان تقول هلاك كل  
شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع أصلا (قوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع  
به) أي المقصود منه فلا يرد ان ما لا يبنى بدل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع

خالق الاشياء الموجودة في وقت نزول الآية وعالمها (قوله يعني أن المراد هو الدوام  
التجديدي الخ) يعني حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفي وهو عدم  
طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافي طريان العدم عليه وانقطاع لحظة وانما  
حمل الشارح الدوام على الدوام العرفي لا الحقيقي على ما ينسب المحشى لانه الدوام المجمع  
عليه في بناء الجنة والنار وأما الدوام الحقيقي فائتبه بعضهم ونفاه آخرون قال في شرح  
المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انتقطاع لبقائهما أي الجنة والنار ولا انهما بحيث  
يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام الماء كونه على التجدد والانتقطاع قطعاً  
(قوله ولك أن تقول الخ) أي لك أن تقول في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي  
وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام أكلاهما دوام نوع الاكل وبالهلاك في قوله  
تعالى كل شيء هالك هلاك الاشخاص ويجوز أن لا ينقطع النوع أصلا مع هلاك  
الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب  
مبنى على ما ذهب اليه الاكثر من أن الجنة والنار لا يطرأ عليهما العدم ولو لحظة  
وأما على ما قيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انتقطاع النوع جزماً  
فذاً ركه الشارح (قوله أي المقصود منه) واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم

لشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف  
والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم وزاد  
أبو هريرة أكل انزبا وزاد على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل  
ما كان مفسده مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه وقيل كلما توعده عليه  
الشرع مخصوصه وقيل كل معصية أصغر عليها العبد فهي كبيرة وكلما استغفر عنها فهي  
صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل  
معصية اذا أضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان أضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة  
المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب أكبر منه وبالجملة المراد منهما ان الكبيرة التي هي غير الكفر  
( لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا  
للمنزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين

( قوله الشرك بالله ) ان أر بدبه مطلق الكفر فالمراد من درج فيه لانه كفر بالاتفاق  
والافسائر أنواع الكفر تبقى خارجة ( قوله انهما اسمان اضافيان ) هذا يخالف  
ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه كفر عنكم سيئاتكم والتوجيه ماسيحي  
من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر

يبقى قابلا لا كل وان صلح لمنمة أخرى ( قوله ان أر بدبه مطلق الكفر ) حاصله ان  
الا محصاة في التهمة غير صحيح لانه ان أر بد بالشرك مطلق الكفر فالمراد داخل فيه  
فيكون ثمانية والآخر وان لم يرد مطلقه بل اعتقاد الشرك في وجوب الوجود أو في  
المعبودية فيبقى أنواع من الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الخبز والجهة  
والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر في التهمة أيضا ويمكن الجواب بان لكفر  
انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في شرح الكشاف من أنه لا يروى خلاف  
في كون العمل به كفرا ويجوز أن يكون المراد بالسحر ههنا تعليمه وتعليمه على ما قطع به  
الجمهور حيث قالوا الصحيح انهما حرامان يؤيد ما ذكرنا انه وقع في رواية أبي طالب  
المكي ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى أن قال أر بد في اللسان هي شهادة الزور وقذف  
المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في اللسان وما في  
اللسان الا تعليمها وتعليمها ( قوله هذا يخالف لظاهر قوله تعالى الخ ) فانه يدل على أن  
الكبائر منمزة بالذات عن الصغائر اذ لو كانا أمرين اضافيين لم يتصور حينئذ  
اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك  
في وسع البشر كذا في شرح المقاصد ( قوله والتوجيه ماسيحي الخ ) أي توجيه الآية

( قوله الشرك بالله )  
المراد مطلق الكفر  
والا لورد أنواع  
الكفر غيره فورد  
استدراك ذكر السحر  
لا ندخل في الشرك  
فلا يتم عدد التهمة  
والمراد بالفرار عن  
الزحف الفرار عن  
جيش الكفار الزائد  
على ضمف جيش  
المسلمين والاحاد في  
الحرم ترك الاستقامة  
فما أمر به وأورد  
على قول صاحب  
الكفاية انهما اسمان  
اضافيان انه يخالف  
قوله تعالى ان تجتنبوا  
كبائر ما تنهون عنه  
بالكبرة غير الكفر  
قرينة ما حكم به عليها



(قوله بناء على ان الاعمال ٤١٢ عندهم جزء من حقيقة الايمان) هذا لا يصلح الا ان يكون مبنى لكونه

ليس يؤمن ولا يصلح

أن يبنى عليه كونه

ليس بكافر وسيأتي

مبنى انه ليس يؤمن

ولا كافر مستوفى

والمخالف في عدم

الادخال في الكفر

لا يخصص الخوارج بل

من المخالفين الحسن

فانه زعم انه يدخله في

التناق ولا يخفى انه

كفر مضمحل (قوله

نعم اذا كان

بظريق الاستحلال

والاستخفاف كان

كفرا) أي بحسب

الظاهر ويحكم الشرع

بكفره لان مدار

الاحكام على الظاهر

وأما بينه وبين الله فهو

مؤمن ولم يكن فيما

يتعلق بالقلب من

التصديق خلل (قوله

الناسي الآيات

والاحاديث الناطقة)

أي الدالة لا تصرح بـ

وفي كون ما ذكره من

الآيات صريحة بحث

لان الخطاب للمؤمنين

المبرئين من المعصيات

وفرض القصاص واجباب التوبة

المتزلزلين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) أي العبد

المؤمن (في الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل

الصغيرة أيضا كافرا وأنه لا واسطة بين الكفر والايمان لنا وجوه الاول ماسيحي عن

أن حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الانصاف به الا بما يتنافيه

ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو اثم أو كسل خصوصاً اذا اقترن به

خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا يتنافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال

والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في أن من المعاصي

ما جعله الشارع اشارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالدلالة الشرعية كسجود للصنم

والقاء المصحف في النذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالدلالة

أنه كفرو بهذا ينجل ما قيل ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي

أن لا يصير المقر المصدق كافرا بشئ من أفعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب

أو الشك الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على المعاصي كقوله تعالى

يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا

(قوله بطريق الاستحلال) أي على وجه يفهم منه عدة حلالات فان الكبيرة على هذا

الوجه علامة عدم التصديق القلبي

ماسيحي في الترح من أن المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع

المندرجة تحته أو بحسب افراد القائمة بافراد المخاطبين على ما قيل من أن مقابلة

الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد ويؤيده ما وقع في قراءة أخرى ان

تجنبوا كبيرة ماتنون عنه بصيغة المفرد فتقول المحشى جزئيات الكفر بحتمل أن

يكون المراد به أنواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل أن يكون

المراد به الافراد الخاصة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني

ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال ان تجنبوا

الكفر لوجازته وموافقة لعرف اللسان على أن الآية لا تنافي كونها اسمين اضافيين

فان أكبر الكبائر الشرك وأصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له

أمران منهيان ودعت نفسه اليها فكفها عن أكبرها كفر عنه ما ارتكبه

لما استجته من الثواب على اجتناب الأكبر ولعل هذا متفاوت بحسب الاشخاص

والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقر بين (قوله على وجه يفهم منه عدة

حلالات) يعني انه ليس المراد بالاستحلال عدة حلالات لانه نفس تكذيب الشارع

والكلام

على فرض النفل والعصيان واثبات الافتتان على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض (قوله  
في كثرة) بظاهره للايات ولك أن تجمعها الاحاديث حتى لا تبقى الاحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق  
لي أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن) المتفق عليه عند المعتزلة أن ذلك لا يجوز ٤١٣ للكافر (قوله فاخذنا المتفق عليه

وتركة المختلف فيه) لا

خفاء في أن القول بأنه

ليس بمؤمن يختلف فيه

وكذا سلب الكفر

وكذا سلب النفاق

فلا يحصل لدعوى

ترك المختلف فيه نعم

اختلاف الامة يصير

سببا للتوقف لكن

ليس مذهبهم التوقف

(قوله هذا الحداد

للقول المخالف لما أجمع

عليه السلف) وليس

قول الحسن قولا

بالمنزلة بين المنزلتين بل

بالكفر لان النفاق

كفر مضمّر على أنه

أيضا مخالف للاجماع

المتقدم لاناف للاجماع

لان المسلمين أجمعوا

بالمعاملة معهم معاملة

المسلمين الا ان يقال

الكفر المضمّر لا يمنع

تلك المعاملة (قوله

والجواب أن المراد

بالآية هو الكافر

فان الكفر من

الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثرة

الاثاث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من

اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق

على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن واحتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم

على أن مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة

أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصري فاخذنا المتفق عليه

وتركة المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب أن

هذا الحداد للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون

باطلا والثاني أنه ليس بمؤمن لقوله تعالى أفمن كان مؤمنا كن كان فاسقا جمل المؤمن

مدا بلا للفاسق وقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه

الصلاة والسلام لا ايمان لمن لا أمانة له ولا كافر لمن انا من ان الامة كانوا لا يتلون

ولا يجرون عليه أحكام المرتدين ويدفونونه في مقابر المسلمين والجواب أن المراد

بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل

التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث الدالة على أن

(قوله لما أجمع عليه السلف) \* لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن \* لا نقول النفاق

كفر مضمّر وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط والاما مخالفة الحسن (قوله

والحديث وارد على سبيل التغليظ) \* لا يقال فيثبت يلزم الكذب في أخبار الشارع

والكلام فيما جعله الشارع علامة للتكذيب (قوله لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن الخ)

فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد أثبت المنزلة بين المنزلتين (قوله

لا نقول الخ) يعني أن الحسن انما أثبت المنزلة بين الكفر الجاهر والايمان لا بين مطلق

الكفر والايمان فان النفاق كفر مضمّر داخل في مطلق الكفر فيكون

نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه (قوله وقيل ان المراد

أي قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف

المقدم على الحسن ومخالفته لا يضر في اجماع المتقدم عليه (قوله وهو غلط) أي ما

أعظم الفسوق) فيصرف الفاسق المطاق اليه لانه الفرد الكامل سيما في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب أيضا بان المراد  
بالمؤمن الكامل في الايمان واذا كان الحديث وارد على سبيل التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان  
ايمان الزاني الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد لا ايمان كاملا لكن ترك



التقييد تعليلًا مبالغًا ويمكن أن يجعل الحديث فيها في صورة الخبر فيكون في قوله لا يزني الزاني وهو مؤمن قيدًا نهى  
 بالحال المتنافية لازماً مبالغاً في التخيير عنه كما يقال لا تضرب زيدا أو هرا أخوك (قوله لما بالغ في السؤال) في حسان  
 المصاحح من باب التوبة والاستغفار عن أبي الدرداء أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقص على المنبر  
 وهو يقول ولئن خاف مقام ربه جنتان قلت وإن زنى وإن سرق يا رسول الله فقال الثانية ولئن خاف مقام ربه جنتان  
 فقلت الثانية وإن زنى وإن سرق يا رسول الله فقال الثالثة ولئن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وإن زنى وإن  
 سرق يا رسول الله قال وإن زنى وإن سرق رغم أنف أبي الدرداء وما رواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الإيمان  
 ورغم أنف الذي يقال رغم أنف عن كرهه وأرغمه الله والاصل في ذلك أن غاية ذلك أن يضع التائب الجبهة على  
 الأرض تواضعاً فيحصل الرغام أي التراب أنه (قوله واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة) وجه ظهور الآية  
 الأولى أن كلمة من عامة تم التماسق والجواب أن كلمة من لا تعم بالآية وحده فلا يتناول الاقتصام بصدق بما  
 أنزل الله وعدم التصديق ٢١٤ بما أنزل الله كغيره ونحن لا نخالف في كونه مثل هذا التماسق ولا يخفى أن هذا الجواب

ينفي ظهور دلالة الآية

التماسق مؤمن حتى قال عليه السلام لا يذنب بالغ في السؤال وإن زنى وإن سرق على رغم  
 أنف أبي ذر واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في أن التماسق كافر كقوله تعالى  
 لا يأتون المراد بالإيمان هو الإيمان الكامل لكن ترك اظهار التمسك بتعليل ومبالغة  
 وفيه دلالة على أنه لا ينبغي أن يصدر مثله عن المؤمن (قوله على رغم أنف أبي ذر) ورغم  
 الأنف وصوله إلى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مدالة صاحبه يقال فعلته على رغم  
 أنفه أي على خلاف مراده لا جل إذلاله وإجاري في الخبر متعلق بمحذوف أي قلت  
 هذا على رغم أنفه

ويعني عن جعلها  
 متوركة في إيمانها  
 المراد بها أنزل الله  
 التوراة بقرينة سابق  
 الآية وأن المراد من  
 لم يحكم بشئ مما أنزل  
 الله بناء على أن ما

للمعوم فتحمل الآية  
 على عموم النفي وإن  
 كان النفي في المعوم  
 لدخول النفي على العام

للمعوم فتحمل الآية  
 على عموم النفي وإن  
 كان النفي في المعوم  
 لدخول النفي على العام

ووجه ظهور دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية حصر التماسق على من كفر بعد الإيمان  
 ولا شبهة في أن عصاة المؤمنين فساق فلم يكفر وانضمهم لم تنحصر التماسق في الكفرة ويرد عليه أن الآية إنما  
 تدل على كفر التماسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر لأن من كفر بعد الإيمان أيضاً فسق فلا بد من  
 ترك التماسق وجعل الفصل وتعرف المستند غير الحصر ويدفع عنه بان التماسق لا يستعمل في غير من آمن ويرد  
 عليه أن هذا عرف طارئ وأما في أصل اللغة الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقاً كما في إطلاق التماسق  
 فيه على الكافر الأصلي ووجه ظهور الحديث في كفر التماسق بين الكفر كل فسق حتى مرتكب الصغيرة  
 في نية الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب مما جعل الشارع شعار الكفر فلم لا يجوز أن تكون الصلاة  
 منه والجواب المشار إليه في كلام الشارح بترك ظاهره أما قيل إن المراد التمسك على وجه الاستحلال أو  
 المراد بالكفر كفران النعمة وأما إن المراد الكفر المشار به مع الكفرة في عدم كون الدم معصوماً ووجه  
 ظهور دلالة الآية الأولى على اختصاص العذاب بالكافرين أن تعريف العذاب الاستعراق أي كل عذاب

على من كذب وتولى فلم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب في ٤١٥ الكافر اذا كون العاصي معذبا

من ضروريات الدين

وتوجيه ترك ظاهره

كما أشار اليه الشارح

ما قيل ان المراد

بالعذاب عذاب

مخصوص ولا يخفى

ان الآيات الدالة

على اختصاص

العذاب بالكافر

لا تدل على كفر كل

مذنب حتى صاحب

الصغيرة لجواز ان لا

يعذب صاحب الصغيرة

ويعفوا لا جتناب عن

الكبائر ووجه ظهور

الآية الثانية ان

تعريف الجزى ظاهر

في الاستغراق فلم

يكن العاصي كافرا لم

يكن كل خزي على

الكافرين لان

العاصي المعذب أيضا

خزي بالتولية تعالى انك

من تدخل البارقد

أخزيته وترك ظاهرها

بتخصيص الجزى

وفيه أيضا ما تقدم من

أنه لا يدل على كفر

أر باب الصغائر وقوله

لأنصوص على أن

ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فأولئك

هم الفاسقون وكتوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب

مختص بالكافر كتوله تعالى

(قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله) وجه الاستدلال ان كلمة من عامة تناول الفاسق

والجواب ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله

تعالى وأيضا كلمة ما ههنا للجنس فيعم بالنفي ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشئ بمما أنزل

الله (قوله ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير

الفصل حصر الفاسق في الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائي للمبالغة والافعال الفاسق

يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا (قوله من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر)

الجواب انه محمول على الترك مستحلا أو على كثر ان النعمة

اظهار القيد مبالغة في التوبيخ واشعار الى أنه لا ينبغي أن يصدر مثله عن المؤمن المطابق

وقيل أنه اذا كان الحديث واردا على التخليط لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن

نقصان ايمانه الذاتي كأنه التحقق بالعدم (قوله وجه الاستدلال ان كلمة من الخ)

يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما أنزل الله فيدخل الفاسق

المصدق أيضا لانه غير محكوم وعامل بما أنزل الله تعالى (قوله والجواب ان المراد الخ)

يعني أن الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاما شاملا لعمل القلب والجوارح

لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى

(قوله وأيضا الخ) جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان في العموم لان كلمة ما من

ألفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفي بحمل ما على الجنس

ولاشك أن من لم يحكم بشئ مما أنزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف

ان المراد بما أنزل الله تعالى التوراة بقريضة سابق الآية (قوله وجه الاستدلال أن

ضمير الفصل الخ) يعني أن ضمير الفصل فيند قصر المسند على المستدالي فيكون الفاسق

مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق كافرا (قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي الخ)

يعني أن المراد هم الكاملون في الفسق الا أنه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر

مقصورا عليهم ادعائيا لمبالغة في كونهم فاسقين والأي وان لم يكن الامر كذلك بل كان

الحصر حقيقيا لزم أن يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك

فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين (قوله

الجواب أنه محمول) يعني أنه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال

من ترك الكبيرة ليس بكافر يريد به ان عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الاولى وكذا الكلام في



قوله والاجماع المنعقد على ذلك (قوله والله تعالى لا يغفر الشرك باجماع المسلمين) يعني بلا توبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين لمخالفة العنبري والجاحظ في ذلك حيث قالوا دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمفصر وأما المبالغ في الاجتهاد اذ لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فعدوا ومخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون الى جواز مغفرة ٤١٦ الشرك هم اهل السنة لانه تصرف منه تعالى في ملكه وله ان يفعل

ما يشاء ولا يستل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والادلة الثلاثة المذكورة مبتنية عليها وقد عرفت ما فيها من الفساد ويتجه على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والحسن ما قيل من انه يكفي التفرقة اثابة الحسن دون المسيء ولا يحتمل على تعذيب المسيء ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم تجبه وقيل على قوله والكفر نهاية في الجناية ولا يحتمل الا باحسان ورفع الحرمة فلا يحتمل العنوا أصلا ان نهاية

أن العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص الناطقة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يغفر ان يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم الى أنه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع

(قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه محصور على المسند اعني الكون على المكذب والجواب انه ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لا يغفر ان يشرك به) أي ان يكفر به وعده حلالا ولا نزاع في كفر مستحله أو يحتمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر أي من ترك الصلاة فهو سائر لعمة الله غير شاكر له ويقال يحتمل أن يكون المعنى من ترك الصلاة متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر أي قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله (قوله وجه الاستدلال الخ) يعني أن تعريف المسند اليه سواء كان للجنس أو للاستغراق فيسدد حصره على المسند كما في قوله عليه السلام الاثم من قربش والسكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكفار اذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين (قوله والجواب انه ادعائي) يعني أن المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا أنه ترك اظهار التقييد وجعل المطلق منحصر ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك (قوله وفس عليه نظائره) يعني أن المراد في قوله \* ان الخزي اليوم والسوء على

السكرم تقتضي العنوع عن نهاية الجناية ويدفعه ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلا يجوز الكافرين الحق عن نهاية الجناية ويرد على قوله وأيضا الكافر يعتقد حقا ولا يطلب له عنوا انه يعتقد حقا في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب العفو فيجوز ان يغفر ويرد على قوله وأيضا هو اعتقاد لا بد ان الاعتقاد في الدنيا ولا يتأبد اذ يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن أن يقال المراد أنه اعتقاد ثبوت الباطل أبدا فلا اعتقاده في كل زمان جزاء فينا بد جزاءه واعتقاد الباطل في الازل أيضا يقتضي تأبد الجزاء لعدم تنامي زمان اعتقاد

الباطل فاذنوا بل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تابدلا محالة واعلم أن مقتضى ٤١٧ تكفير الخوارج صاحب

وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة أصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وأيضا الكافر به يتقدم حقا ولا يطلب له عفو ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وأيضا هو اعتقاد لا بد في وجب جزاءه لا بد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويعتبر مادون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار) مع التوبة أو بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للاية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث في هذا المعنى

وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا) أي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذا الدالة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بإيجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد أبطله أولا وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالتبجح العقلي فينا في قولهم يجوز لا شرع أن يحسن التبيح ويصح الحسن على أنه يجوز أن

الكافرين \* الخزي الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى \* لا يصلها الا الا شق الذي كذب وتولى \* (قوله انما عبر عن الكفر الخ) أي انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الآية الدالة على ثبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفرة على ما ذكره في شرح المفاهيس ان الكافران أظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الألوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الأديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو الممثل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام يظن عقائده ككفر بالاتفاق فهو الزنديق (قوله فلا يرد ما قيل الخ) أي اذا كان ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي الخ قول بإيجاب حكم الله تعذيب المشرك والايهاب يقتضي الحكمة قول المعتزلة دون أهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالتبجح العقلي مع أن مذهب أهل السنة أن الحسن والتبجح شرعيان ويجوز للشرع أن يحسن التبيح ويصح الحسن وانما قلنا أنه لا يرد لان الثائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بتمتضي الحكمة والحسن والتبجح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين أهل السنة والجماعة والعقلاء عن ان المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة أيضا لانهم أيضا من أهل النبوة (قوله على أنه يجوز أن

الصغيرة أن لا تغفر الصغار أيضا كالشرك فخصه لا عن الكبار (قوله ويعتبر مادون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار) مع التوبة أو بدونها) فان بيان حكم الشرك مع التوبة الا أن يقال المراد بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة بلا توبة فالتعذيب بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ولك أن تجعل الشرك مع التوبة داخلا فيما دون ذلك ثم تعيد المغفرة بالمشيئة فيفيد عدم تعيين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه تتمين مغفرته قالوا ولي أن يجعل البيان ينافي الذنب بلا توبة فالشرك لا يغفر ومغفرة ما دونه تتعلق بالمشيئة وملاحظة الآية في تقرير الحكم منها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة

(٢٧ عقائد) الآية ويذكرها ولا يخفى ان التذكير في الحكمين قالوا ولي وفي تقرير الحكمين



كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر وبالكبائر المقررة بالتوبة وتمسكوا بوجهين  
الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها

يكون عدم احتمال الاباحة لما فيها الحكمة نعم رد أن منع كون التفرقة قضية الحكمة  
لجواز أن يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة مخفية ولو سلم فنجوز أن تكون التفرقة  
بوجه آخر غير تعذيب المسمى بمثل اثم الحسن دونه ثم أن نهاية الكرم تقتضي العفو  
عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل (قوله والمعتزلة يخصصونها)  
قد يظن أن الضمير الآيات والاحاديث فيعترض بأنه لا يصح تخصيص بالكبائر  
المقرونة بالتوبة في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية إذ المغفرة بالتوبة نعم  
المشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمثبينة فيبدل بالمثنية وأيضا وجبة عدم  
يظهر للتعليق فائدة ركذ الا يصح تخصيص بالصغائر لان مغفرة العصاة اشرامة

يكون الخ) علاوة عن قوله فلا يرد أي على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالفصح  
العقل غير مسلم لانه مجبور أن يكون عدم الاباحة لما فيها مقتضى الحكمة لا لا يصح التعليق  
الذي هو استحقاق الذم في لما جحد والعقاب في الآجال فلا يستلزم القول بان يصح التعليق  
(قوله نعم برد أن يمنع الخ) فهم يرد على الثلاث للمعتزلة منوعا أما على الاول فلا نا  
لا نسلم أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسمى والحسن لجواز أن يكون في عدم التفرقة  
بينهما حكمة أخرى مخفية لا تطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز أن يكون التفرقة  
بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسمى بمثل اثم الحسن دون المسمى  
وكوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن المعاصي وخروجه بعد خروجه بعد مدة طويلة  
في الغاية وكمنعه عن رؤية الله تعالى في الجنة والخطا في درجته انخطا تاما وأيضا لم  
لا تنكفي التفرقة الذنوبية كإباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وأما على  
الثاني فلا نالا نسلم ان الكفر لكونها نهاية في الجناية لا يحتتم العفو فان نهاية الكرم  
تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز  
العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه وأما على الثالث فلا نالا نسلم أن اعتقاد  
الابد يوجب الجزاء الابد ولا بد لا ثبانه من دليل وعلى تقدير تسليم إيجاب الجزاء لا نسلم  
إيجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل في الحقيقة (قوله قد يظن أن  
الضمير الخ) أي قد يظن أن الضمير المنصوب في تخصيصها راجع الى الآيات  
والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون الآيات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقررة  
بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد

(قوله والمعتزلة  
يخصصونها) أي  
يخصصون الآيات  
والاحاديث اذ لا  
مخلص لهم سواء ورد  
عليهم ان تخصيص  
المغفرة في الآية بما  
دون الكفر من  
الكبائر مع التوبة  
والصغائر مطلقا مما  
لا يساعده النظم لان  
الكفر أيضا مغفور  
بالتوبة ولدفع هذا جعل  
ضمير تخصيصها  
للمغفرة أي يخصصون  
المغفرة ولا طائل نحته  
لانه لا بد لهم من  
تخصيص الآيات  
والاحاديث أيضا  
وقوله وتمسكوا  
بوجهين يريد به  
التمسك في مذهبهم  
أو في تخصيص  
الآيات والاحاديث

والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم أن يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغائر  
 جمعاً بين الأدلة ولا نسلم عموم مغفرة الصغائر إلا لا يجب مغفرة صغيرة غير الثائب بل  
 يغفرها ان شاء

ينصح في قوله تعالى \* ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء \*  
 أما أنه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلا ان المغفرة بالتوبة مع الشرك  
 أيضا فيلزم تساوي ما نفي عنه المغفرة وما أثبت له بل المغفرة بالتوبة تتم كل عاص والتعليق  
 بالمشيئة ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وأيضا لا يصح تخصيصه بالكبائر  
 المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عند البناء على انها حسنة ومن أنى  
 بالحسنة وجب مجازاته عليهم أفلا تظهر لتعليقها بالمشيئة فائدة وأما أنه لا يصح تخصيصه  
 بالصغائر فلا ان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشيئة لتقديم البعضية  
 (قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة الخ) أي ما ظن أن الضمير الآيات والآحاديث  
 غلط والصحيح أن الضمير المنصوب في تخصيصها للمغفرة فالمعنى والمغفرة  
 يخصصون المغفرة للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة بمعنى أن مغفرة الله  
 إنما يتحقق بالنسبة إلى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير  
 المقرونة بها ولا يخصصون الآية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى  
 يرد أنه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك من الصغائر والكبائر  
 لمن يشاء وهو الثائب ومتركب الصغائر دون من لا يشاء وهو متركب الكبائر  
 الغير الثائب فلا اشكال فما قيل أنه لا فائدة في ارجاع الضمير إلى المغفرة لأنه لا بد من  
 تخصيص الآيات والآحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته  
 لأنه لا حاجة لهم إلى تخصيص جميع الآيات والآحاديث بل الآيات الواردة بدون  
 التعليق بالمشيئة يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى  
 ان ربك لذو مغفرة للناس وأنه اغفور رحيم \* وأنه كان غفورا راحما \* وغافر الذنب \*  
 ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به  
 المشيئة هو أصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى \* يعذب من  
 يشاء ويغفر لمن يشاء \* أي يعذب الكفار وأصحاب الكبائر الذين ما توابل التوبة  
 ويغفر لأصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالخاصل أنهم يخصصون المغفرة بالصغائر  
 والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها أولا تأمل فانه من مزلق  
 الاقدام (قوله ولهم أن يقولوا الخ) جواب للاعتراض المذكور أي على تقدير ان يكون



(قوله وزعم بعضهم ان

الخلف في الوعيد كرم)

ذلك البعض هم

الاشاعرة ومستند

الحققة يمكن دقمة

بان الوعيد يخويف

للمباداة ونحوه على

العبادة وليس اخبارا

حتى يكون الخلف فيه

تبديلا للقول وقد

يقال في الوعيد تضرع

المشبهة لانه لا لاثق

بالكرم بخلاف الوعد

فان الكرم يقتضى

فيه القول باليت ويمكن

أن يراد بقوله المذهب

اذا علم أنه لا يعاقب أنه

اذا علم احتمال أنه لا

يعاقب كان ذلك مع

كمال شبهة في الذنب

تقربا له على الذنب

لانه يتسكل على

الاحتمال ويختار

مشناه العاجل ولا

يخاف من المآل

فلا حوط أن يجعل

الوعيد قولا بتاوكا

ان التقرير على الذنب

يخالف حكمه

الارسل يخالف

فائدة الوعيد

انما يدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذهب

المغفر عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله

(قوله انما يدل على الوقوع) انما استطرذ كرههنا ردا لتمسكهم بهذه الآية

في الجواب أيضا والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله وزعم بعضهم

ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحدوهم وفيه جواب آخر

الضمير الآيات والاحاديث للمعتزلة أن يقولوا ان كلمة ما في قوله تعالى ويغفر ما دون

ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغار جميعا بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا نسلم ما ذكرتم

من عموم مغفرة الصغار اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء

ويذهبها ان شاء فيصح التعليق بالمشبهة هذا الكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد

الشريف قدس سره في شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغار عندهم اصلا

ولما ذكره المحقق الدواني في شرحه للعقائد العنصرية وأما الصغار فبغير عفا عنهم

قبل التوبة وبعدها ولهذا نقول الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد

بقول المحقق الدواني وأما الصغار فبغير عفا عنها عندهم صغائر المحتجب عن الكبار فلا

ينافي قول المحشى قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه (قوله انما

استطرذ كرههنا الخ) أي انما استطرذ الشارح ذكر نفي الوجوب في جواب

استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبار الذين لم يتوبوا ردا لتمسك المعتزلة

بهذه الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب العاصي والافلا دليل ههنا

لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها (قوله والجواب

ههنا الخ) أي جواب المعتزلة عن استدلالهم تلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة

العصاة (قوله وقد كثرت النصوص الخ) وحاصل الجواب أن النصوص كثيرة

في العفو مثل قوله تعالى \* وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات \*

وقوله تعالى \* او يوبة بن عما كسبوا ويعفو عن كثير \* ولا معنى للعفو بالنسبة الى

الصغار والكبار المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما

عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبار الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة المغفرة

والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بانها مقرونة فيصير البعض مخصوصا للبعض

فخصص المذهب المعتزلة من بين عمومات الوعيد جميعا بين الادلة (قوله وفيه جواب

الخ) يحتمل ان يكون معناه أن في قوله وزعم بعضهم جوابا آخر للمعتزلة وحاصل

الجواب أن ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف فان الخلف

(قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب من تكبها الكبيرة أم لا) قيل المراد أنه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع . . . . . لعدم قيام الدليل وما ذكره ٤٢١ الشارح من الأدلة فلا يثبت

الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل وكأنه يريد انه ترك الشارح ما به من اثبات ما ينكره الخصم وأنى بما لا يعنيه من اثبات ما يعترف به وفيه ان دعوى الشارح جـ . . . . . والعقاب مع الاجتناب عن الكبائر والآية تدل عليه لدخول الصغيرة مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعاقبة بالمشيئة وتحت الاحصاء للمجازاة وكل منهما يدل على عدم تامين عدم العقاب وأيضا الأدلة تدل على الوقوع جز ما ذلوا تعين عدمه لم يعاقب بالمشيئة وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص أصحاب الكبائر والمعتزلة جزه . . . . . والوقوع مع الاجتناب

تعالى والمحققون على خلافه كيف هو تبدل للقول وقد قال الله تعالى ما يدل القول لدى الثاني ان المذنب اذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تهريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا يناقض حكمة ارسال الرسل والجواب أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المفروضة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا ( ويجوز العقاب على الصغيرة ) سواء اجتنب من تكبها الكبيرة أم لا لدخول تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون بالسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والحديث وذهب بعض المعتزلة الى أنه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى أنه يتنعم عفو لابل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لثيابه الأدلية السمعية على أنه لا يقع لقوله تعالى ان تجنبوا كبائر ما تنهون (قوله وهو تبدل للقول) بل كذب منتف بالاجماع وأقول لعلى مرادهم أن الكريم اذا أخبر بالوعيد فالتحق بشأنه أن يبنى اخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبدل (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أى من غير قطع بالوقوع وعدمه

في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه أن في هذا المقام جوابا آخر ويكون اشارته الى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد من أن القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خذامذموم ما لم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر (قوله بل كذب منتف بالاجماع) لانه اخبر عما يكون أحسوا لهم في المستقبل فلو لم يقع نرم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع (قوله أقول لعلى مرادهم الخ) أى لعلى مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد كرم أن الكريم اذا أخبر بالوعيد فالائق بحاله ومقتضى كرمه أن يبنى اخباره على المشيئة فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة بالمشيئة وان لم يصرح بهازجر المعاصين ومنعاهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكريم فإنه يجب ان يكون قطعيا لان جواز الخلف فيه يؤم لا يلق بشأنه فلا يجوز تعليقه بالمشيئة (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة الخ) أى من غير قطع بالوقوع

من الكبائر وفي قوله الاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة انه لو كان كذلك لكان العقاب مطروحا لا أن يكف بان المراد انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانما لا نسلم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة فيمكن مجرد السؤال وقيل فليكن يعلم المقصود به حق نعمة المغفرة في ذمته فلا يقوته شكرها وسوق الآفة تنهه وانخذ ولا تغفل



لعدم قيام الدليل ومد كره ائصارح من الادلة ولا ثبات الجزء الاول من الاشارة مع  
أن الخصم لا يشكره فتأمل

وعنده اشارة الى أن المراد بالجواز في عبارة المصنف هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم  
بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع فيه بين المعتزلة لا الجواز العقلي  
فانهم متفقون على ذلك على ما صرح به ائصارح بقوله لا بمعنى أنه يستلزم عقلا (قوله لعدم قيام  
الدليل) يعني أنا حكمتنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالامتناع بالوقوع أو عدمه ولان المسئلة  
شرعا لا يستلزم العقل باثباتها وما وجدنا دليلنا شرعا يدل على تعيين أحد الجانبين من  
الوقوع أو اللاوقوع فحكمتنا بسبب أنه فاعل مختار « يا عمل ما يشاء ويحكم ما يريد »  
أنه يجوز أن يغفر ويجوز أن يؤخذ فلا يرد ما يتصور أن غيبة عدمه وجدان الدليل لا توقف  
لا الجزم بالجواز ادلا بدله أيضا من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما التوقف  
في دليل بين أحد الجانبين من الوقوع أو اللاوقوع (قوله وماذا كره ائصارح من الادلة  
الح) يريد أن المدعى مركب من جزأين أحدهما لا لا قطع بالوقوع والثاني أنه لا قطع  
بعدم الوقوع والادلة التي أوردها ائصارح من ثبات الجزء الاول من الدعوى دون  
الثاني مع أن الخصم اتنى المعتزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو رأيه قائل بأنه لا قطع بوقوع  
العقاب وانما تخالفنا في الجزء الثاني حيث يدعى التفتيح بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد  
فيه أيضا فقد ترك ائصارح ما يعنيه واشتغل بما لا يعنيه هذا السكوت أثبات أن ادلة ائصارح  
انما تثبت الجزء الاول فيه وقد قلنا امر المشي بالتمهل فستمع ما يتلى عليك من مواهب  
النياض أن الدليل الاول اعنى قوله تعالى « ويغفر دون ذلك لمن يشاء » انما يدل على  
أن لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره الله تعالى في جنب الكفر  
في قوله تعالى « ان الله لا يغفر ان يشرك به » لكن لا يدل على أن لا قطع بعدم الوقوع اذ  
للخصم أن يقول بجوزان يكون من شاء الله تعالى في حقه من العقوبة بحساب الصغائر  
المجتنبون وكذا الآية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق  
والاحصاء انما يكون للسؤال واجازة ولا شك أن اجازة غير واقعة على كل ما يحصى  
فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغائر ثبتت الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان  
اجازة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لزم ان يكون للصغائر والكبائر  
بعد التوبة أيضا وجبا للعقاب وهو ما طل بالاجماع ولا يخل تكثير الحسنات السيئات  
مع أنه ثابت بقوله تعالى « ان الحسنات يذهبن السيئات » وأيضا يلزم حيث يقال ان تكون  
اجازة على الصغائر قطعيا ثبتت بالآية خلاف المدعى فاعلم أن اجازة على ما يحصى انما

٤٢٣ (قوله وأجيب بأن

الكبيرة المطلقة هي

الكفر) بمعنى المعنى

عليه التكفير السيئات

الاجتناب عن الكفر

فيدخل في التكفير

الكبائر أيضا ولا

خلاف في أنها لا تكفر

بمجرد الاجتناب عن

الكفر فالمغفرة

والتكفير لا بدله من

تعليق آخر وهو المشيئة

عندنا مطلقة والتوبة

في الكبائر عند المعتزلة

فلا آية ليست على

ظاهرها بالاتفاق فلا

تكون نامة في الدلالة

على مطالوهم ولا يخفى

إن حمل كباثر ما تمون

عنه على الكفر على

كل من الزوجين

المذكورين في غاية

البدء والبلاغة تقتضي

أن يقال إن تجتنبوا

الكفر لو جازته

وموافقه لعرف البيان

فالمعنى أن مدلول

الآية تكفير الصغائر

بمجرد الاجتناب عن

الكبائر وتعليق

المغفرة بالمشيئة في آية

أخرى مخصوص

بماعدما اجتنب معه عن الكبائر

عنه تكفر عنكم سيئاتكم وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لأنه الكامل  
وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر وإن كان الكل مائة واحدة في الحكم أو إلى  
أفرادها الفسامة بأفراد الخاطئين على ما تهتم من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي اتسام  
الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم وليسوا ثيابهم (والعنفون الكبيرة)

(قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصله أن التكفير مقيد  
بالمشيئة فلا قطع بالتوقع إذا المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصها ومغفرة ما عدا  
الكبائر غير متعينة بالاجتماع ولو لم تحمل الكبيرة على الكفر لبقى التكفير بلا دليل

هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعدم مقابلة الحوادث بالسيئات فيثبت الخصم أن يقول  
إن مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر فكيف عدا الاجتناب فلا يثبت الجزء  
الثاني من المادى هذا ما وجدته في تحقيق كلام المشيئة وللغرض أعني كلام لا يفيد  
شيئا سوى الدلال إذا كانت منتهى سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال (قوله حاصله  
أن التكفير مطلق) أى حاصل الجواب أن تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب  
فتفيد بالمشيئة والمراد بقوله «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه» تكفر عنكم سيئاتكم

إن نشأ فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وإنما كان مقيدا بالمشيئة لأن المراد  
بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصها المتعينة بأفراد الخاطئين لأنه الكامل فينصرف  
عند الإطلاق إليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر والخلاف في السيئات فلو لم  
يفيد بالمشيئة لصار مقتضى الآية أن تكفير ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر  
متعينة إذ يصير معنى الآية أن تجتنبوا الكفر تكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا  
الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف لإجماع الأمة على أن تكفير ما عدا  
الكفر غير متعينة بل هي أعم مقيدة بالمشيئة كما هو رأى أهل السنة أو بالتوبة كما هو مذهب  
المعتزلة والمراد بالإجماع الإجماع القريني من أهل السنة والاعتزال والاقلام رجئة يدعون  
القطع بتكفير ما عدا الكفر (قوله ولو لم تحمل الكبيرة الخ) دفع وهم كأنه قيل إذا كان  
التكفير مقيدا بالمشيئة فلا حاجة إلى أن يتكفروا بحمل الكبيرة على الكفر إذ يصير  
المعنى أن تجتنبوا الكبائر تكفر الصغائر إن نشأ فلا يكون وقوع مغفرتها قطعيا وحاصلا  
الدفع أنه لو لم تحمل الكبيرة على الكفر لزم الأخذ بمراد أحد ما جاء به التكفير  
بالمشيئة بلا دليل والثاني بقاء تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا  
قاعدة لأنه حينئذ يكون المعلوم من الآية أن جواز مغفرة الصغائر إنما هو على تقدير  
الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لأنه يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب



(قوله الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لو كان المراد انتبيه على ان لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخذه على الذنب لكان قال ويغفر مادون ذلك ويغفر لمن يشاء من الصغائر والكبائر فلا ولي ان المناط قوله اذا لم يكن عن استحلال فهو اعادة لا اعاده ويرد أنه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذا الصغيرة أيضا كذلك وان الاخصر الاوضح الجامع للتكثير أن يقول ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويغفر اذا لم يكن عن استحلال وبعد فيه أنه يعفو عن الذنب عن استحلال اذا تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب وقوله وليتعلق به قوله يراد به التعلق المعنوي اذا كان له شرط والتعلق أيضا اذا كان ظرفا صرفا وقوله وبهذا ٤٢٤ تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة ويحمل التخليد على امتداد

الزمان أو على التغليب هذا مذ كور فيما سبق الا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب ايمانهم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل والاخبار في حق أهل الكبائر)

والتمليق بالاجتناب بلائدة لا يجوز مغفرة الصغائر بدونه (قوله والشفاعة)

أيضا للعموم قوله تعالى «ويغفر مادون ذلك لمن يشاء» هذا والتحقيق الحق الذي وجدته انظار الكليل والذهن العليل والناسخ هو ان كلامه يعجب منه ذوو الافهام مبناه ان قوله ولو لم يخلع الخ اتيات لخل الكبائر على الكفر وهو باطل لان قوله لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه مما لا يكاد يصح على هذا التوجيه على ان الحجب مانع يكفيه الاحتمال العتلي ولا حاجة الى الانبات وسند منعه ما ذكرنا من ان المقاطق ينصرف الى الكمال وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الآية محتملة وآية النفران المعارضة لها أعني قوله تعالى «ويغفر مادون ذلك لمن يشاء» محكمة فيجب تخصيص المحتملة فقيه أن تعارضهما ممنوع لان معنى الآية المحكمة أنه يغفر مادون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز أن يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم أخطأ الصغائر وأخطأ الكبائر المترونة بالو لله وجوب الوقوع لانه في المشبهة غاية وسلم لتارك السنة وقد

ثبت من ترك سنن لم ينل شفاعتي وقد حكم علماء الاصول بمتنضاد من ان جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجري عليه الشارح في التلويح الظاهر انه ثبت له الشفاعة في الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكفر فلا يعارض قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يؤول لم ينل شفاعتي بأنه لم ينل مرتبة شفاعتي ولم يكن من الاخيار الشافعين وبأنه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة فلا يتجه ان حرمان تارك السنة عن شفاعته الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى على ان الحرمان عن شفاعته الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعته غيره من الاخيار ولك ان تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب أهل الكبائر مثلا جزاء الله تعالى فيجوز أن يغفوا الله

بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جبر زالعفو والمغفرة بدون الشفاعة قبل الشفاعة أولى وعندهم ما لم يحزم تجزئنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان أسلوب هذا الكلام

أي المقبولة ناجية لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح في حرم أهل الكبائر بطريق الأولى \* لا نقول لا نسلم الملازمة لان جزء الأدنى لا يلزم أن يكون جزء الأعلى الذي له جزء آخر عظيم ولو سلم ففصل المراد حرمان الشفعية أو حرمان الشفاعة لرفع الدرجة أو لعدم الدنول في النار أو في بعض مواقف الحشر على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أي لذنوبهم وهي تعم الكبائر

ما في الباب أن يكون الآية المحتملة مبيحة للآية المحككة (قوله أي المقبولة) لان الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعه (قوله لا يقال ان مرتكب المكروه) يعني أن مرتكب المكروه كراهة لتحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام فاستحقاق أهل الكبائر لحرمان الشفاعة بالطريق الأولى لكونه فوق مرتكب المكروه (قوله لا نسلم الملازمة) أي لا نسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزء الأدنى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزء الأعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزء آخر عظيم مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك ففصل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل أعني كونه شفيعا فالعنى أن مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا لا آخر فيجوز أن يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة أو في بعض مواقف الحشر مثل السؤال والحساب فيجوز أن يكون لرفع العذاب أو في بعض آخر مثل الصراط على أن استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما أن استحقاق العذاب لا ينافي العفو وهذا السك قوله عليه السلام \* من ترك سنتي لم ينل شفاعتي \* يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا ان يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه (قوله أي لذنوبهم) بقرينة ذكر الذنب سابقا (قوله وهي تعم الكبائر) أي الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهانها اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر وأما اذا خص بالصغائر بقرينة قوله تعالى واستغفر لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة قطعا فلا يكون برهانها وان كان الزام للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى

بشفاعته عن الذنب ولا يعشرون تارك سنته (قوله بالمستفيض من الاخبار) وبالكتاب كما أشار إليه الشارح وكأنه تعريض منه بأنه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بان دلالة الكتاب غير واضحة أما الآية الأولى فتوقف دلالتها على اثبات إيمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الآخرة لجواز أن يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا أن يوفى بهم الله تعالى للنوبة ويصبروا مغفورين وأما الثانية فلا شبهة انه استدلال بمشهور المخالفة ودقة وجهه التفصي عنه ولا يباحتمل أن تكون رد الاعتقاد الكفار ان آلهتهم شفعاؤهم



يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والامساك لنفي تعمها عن الكافرين عند المقصد  
الى تقييد حاطم وتحقيق باعهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا باسم يخصهم  
لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه  
حتى يرد عليه انه انما يتوهم حجة على من يقول بتعمهم المخالفة وقوله عليه السلام شفاعة  
لاهل الكبراء من ائمتي وعموم مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى  
واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى وانتم وايها لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل  
منها شفاعة وقوله تعالى ما نخلص اليه من جيم ولا شفيع يطاع

(قوله يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى انها ليست لرفع الدرجة لان عدم تلك الشفاعة  
لا يقتضي تقييد الحال وتحقيق الياس لكن لا يدل على انها في حق اهل الكبراء (قوله  
ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الاية في اصل الشفاعة ولو زادت الشواهد ثم انه يحتمل  
ان يكون الضمير للنفس الثانية فالعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم يقبل منها فاعلمها بغيره  
بطريق آخر

الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في أصل الوضع شامل لما وكون ذنبه  
عليه السلام خاصا لا ينفك تخصيص الذنب الامة وذلك ظاهر (قوله وعلى انها ليست  
لرفع الدرجة الخ) أي دل الاية يقتضي الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفى عن  
الكبراء خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي  
تقييد الحال وتحقيق الياس مع أن الاية سميت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها  
تقييد حاطم وتحقيق باعهم (قوله لكن لا يدل على انها الخ) يعني ان هذه الآية تقتضي  
الاسلوب انما يدل على ثبوت أصل الشفاعة لكن لا يدل على انها في حق اهل الكبراء  
وقيل بل يدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انفي ثبت النفع بها متلفا ولا بها الحال  
للاخلاف فاذا ثبت أصل الشفاعة ثبت أصل المدعى أقول فيه بحث أما في الاول فلان  
محصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الاية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز  
أن يكون في اهل الكبراء أمر آخر وأما في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة حقيقية  
لانه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم (قوله ظاهر الاية ينفى أصل  
الشفاعة) يعني أن هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها  
ينفي الشفاعة مطلقا مع أنهم قائلون بالشفاعة لزيادة الشواهد فان صرحوا عن الظاهر  
وجعلوها على نفي الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لا تنفي حجة (قوله ثم انه يحتمل الخ) أي  
ثم ان الاية لا يدل على نفي الشفاعة أيضا على الاطلاق لانه يحتمل أن يكون الضمير في

(قوله والجواب بعد تسليم دلالتها الخ) أي الجواب بعد تسليم دلالتها في نفسها ٤٢٢ يجب تخصيصها بالسكفار

والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال أنه

(قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص) يشير إلى منع الدلالة على عموم الأشخاص واعتراض عليه بأن النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع إليها فيمكن أن يجاب عنه بأنه لا ضرورة في رجوع الضمير إليها من حيث عمومها فإن النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها على ضروري فإذا قلت لا رجل في الدار وإنما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح

قوله منها بالنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى \* ولا يقبل منها شفاعاة \* أي أن جاءت للنفس العاصية في حقها شفاعاة الشفيع لم تقبل منها فعمل الشفاعاة تقبل في حقها بوجه آخر بأن يجيء الشفيع بشفاعته وما قيل أن هذا الوجه خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشيء لأن المرجح مانع بكيفية الاحتمال العقلي وهو ظاهر (قوله يشير إلى منع الدلالة على عموم الأشخاص الخ) وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا للعموم السلب كذا في شرح المناصير (قوله واعتراض عليه بأن النفس الخ) يعني أنه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لأن النفس في قوله تعالى \* لا تجزى نفس عن نفس الخ \* نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع إليها فيمض الضمير أيضا للعموم مرجعه نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع إليها فيمض الضمير أيضا للعموم فيدل على العموم في الأشخاص (قوله ويمكن أن يجاب الخ) يعني أي يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا إليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير إليها كذلك فإن النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لا هي موضوعة لتفرد المبهم ولذا لا يعم في الإثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة أن انتفاء الفرد المبهم لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد فيجوز أن يكون الضمير راجعا إلى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم ألا ترى أنه إذا قيل لا رجل في الدار وإنما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع أجزاء العالم على السطح مع أن الضمير منها أيضا راجع إلى النكرة الواقعة في سياق النفي وليس راجع الضمير إلى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الجاني لأنه لا بد في الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم إلا أنه عارض له العموم بواسطة أمر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب قال الفاضل الخمسي كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع

نظر إلى الأدلة المتأينة  
لعمومها فلا يجزى أن  
تسلم الدلالة على عموم  
الأشخاص ينافي  
وعرضي التخصيص  
بالكفار ومنتع عموم  
الأشخاص بسند أن  
الخطاب من اليهود  
فيجوز أن يراد  
بالنفس النكرة نفس  
منهم فيكون ضمير  
منها لنفس منهم  
وهو يدفع أن ضمير  
منها راجع إلى النفس  
الثانية العامة بالوقوع  
في سياق النفي فلا  
يتخصص وإن كان  
للزول سبب خاص  
وقد يدفع أيضا بأنه  
منقوض بقولنا لا  
رجل في الدار وهو  
على السطح لأن الضمير  
عائد إلى الرجل وغير  
عام وهو ضعيف لأن  
التركيب متمنع  
المرتب ورجل على  
السطح ولو سلم فنظر  
مانحن فيه لا رجل في  
الدار ولا هو في السوق

على أنه يمكن أن يقال ضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها ومنع عموم الأوقات والأحوال بسند جواز أن يكون يوما لا تنفع فيه شفاعاة بعض أوقات يوم القيامة وأن يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيامة



يجب تخصيصها بالكفار جميعا بين الأدلة ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتا بالإدلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسدا ما الأول قالان النائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو وأما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طالب العفو عن الجناية (وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وإن ماتوا من غير توبة نقوله تعالى

نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقعه في سياق النبي كوقوعها فيه فيع أيضا لم يعد جدا (قوله يجب تخصيصها بالكفار) \* ان قلت كيف نخص بهم وقد علم عموم الاشخاص \* قلت الم سلم هو الدلالة على العموم لا ارادته (قوله فلا معنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع والى صغيرة المجتنب غير مفيد فتأمل

مخالف الكتب أصول الفقه فان النكرة المبنية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح ان العام لنظ وضع الكثير غير محصور ومستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا يأكل رأسا وليس بشي لان مراد المحشى أنها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها عامة بحسب الوضع النوعي انجازي ضرورة أن دلالة ابواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النبي والوضع في تعريف العام أعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية أيضا صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح (قوله نعم لو قيل الخ) أي نعم لو قيل في دفع منع الدلالة أيضا على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقع الضمير في سياق النبي كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى «لا يقبل منها» كان يقال لا يقبل من نفس شفاعته فيعلم ذلك الضمير كما يعلم النكرة لم يعد جدا لول هذا وهو مراد المعتزلة الا أن عبارته لا تساعده قيل وجد البعد في الجدل ان الضمير راجع الى النكرة لا يجب أن يكون نكرة فانه يختلف بين النكارة ان الضمير راجع الى النكرة معروفة أو نكرة وان كان المشهور انه نكرة (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة الخ) يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع لانه اذا لم يجنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة أيضا فتركه يكون تركا لعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة في بيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل المحشى من أن كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من أنه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم على مقال في شرح المواقف وفيه أن قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك حيث ذود وظاهر (قوله فتأمل) لعل وجه التأمل أن غير المجتنب

(قوله فلان النائب)  
ومرتكب الصغيرة  
المجتنب عن الكبيرة  
لا يستحقان العذاب  
عندهم) يرد عليه ان  
مرتكب الصغيرة  
الغير المجتنب عن  
الكبيرة يستحق  
العذاب على الصغيرة  
والالم يكن تنقييد  
بالمجتنب عن الصغيرة  
وجه فيصح العفو عن  
صغائر مرتكب  
الكبيرة نعم لو سلم ما في  
شرح المواقف انه  
لا استحقاق عندهم  
على الصغائر أصلا لم  
قوله لا معنى للعفو  
العفو تركه عقوبة  
المستحق على ما ثبت  
في اللغة

(قوله لنفوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) بشكل الاستدلال بهذه الآية بان المرتد لا يحزى بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا أسلم لا يعذب بذنوب أيام الكفر فلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير والمعتزلة تجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله فيتمين الخروج بانه محتمل أن يرى جزاءه في جهنم ٤٢٩ بتخفيف العذاب ويدفعه

ان الاستدلال مبنى على تقرير ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال ياتي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالآية الثالثة مبنى على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المهيات والتروك والا فمن قام بجميع ما عليه فبرىء عن الكبيرة ثم انه لا يثبت المذهب اذ لا يدل على ان لا خلودا لصاحب كبيرة حتى من ايسر عمل صالح ثم بدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدا فلا يصلح لاثبات المدعى كما يقتضيه السوق بل

فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خيرا لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ونفوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار وولوة تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وأيضا الخلود في النار من أعظم العقوبات

(قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز ان يراد في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول المتروك

يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعتو بالنسبة اليه أيضا وما قيل من أنه يجوز أن يكون بتخفيف العذاب في دفعه أن العذاب عندهم مضره خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة (قوله فيه منع ظاهر لجواز الخ) فيه أن جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لنفوله عليه الصلاة والسلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان « وأيضاً تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر (قوله ومبنى هذا الاستدلال على أن العمل الخ) لانه على تقدير تناول العمل لتترك المنهيات يكون معنى الآية « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات » من اتيان الاوامر وترك المنهيات « كانت لهم جنات الفردوس نزلا » فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات يجوز أن يرتكب كبيرة بل كباثر

لا يقال مذهب الخصم الا أن يقال كون بعض أصحاب الكبار مخلدا والبعض غير مخلد يشفيه الاجماع على نفي القول الثالث والحكم بنفي الخلود يفيد دخول أهل الكبار من المؤمنين ففيه رد على نفي العذاب عن المؤمن مطلقا بهذه الآيات كقائل بن سليمان بن القيسرين وكالمرجئة ولا يخفى ضعف دلالتهم بالحكم بان جعل ما جعل لا عظم الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وان كان للالزام لا للتحقيق اذ لا ظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل بتوجه عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فلتكن مرتبة ليست للكفر الكبيرة والقول بان النوع بجميع افراده جعل للكفر أول النزاع



وقد جعل جزاء الكفر الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو داخل فيها لأنه إما كافرا أو صاحب كبيرة مات بلا توبة أو ذا معصوم والتائب وصاحب الكبيرة إذا اجتنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم والكافر بخلافه لا يجمع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين أحدهما أنه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة

ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا يعمل غير الآخرة من الكفر بغيره بل يذهب الاستدلال (قوله وقد جعل جزاء الكفر) أي على الإطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يرد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامي والافتراف قد تم في ملكه لا يجوز وصف الظلم (قوله مضرة خالصة) فلو لا الخلو لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا ينحصر في ضده لجواز لا انفصال بوجه آخر فيمكن منع ما إذا التفتد أيضا لكثرة غير مفيدة هنا

فيما دخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال (قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا يعمل الخ) يعني أن الاستدلال به آية على عدم تناول أيضا غير نام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذين لا يعملون غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال أعني خلود جميع أهل الكبائر في النار (قوله فلا يرد جواز التفاوت الخ) أي لا يرد أي يجوز أن يكون عذاب السكاكر شديدا بالنسبة إلى عذاب مرتكب الكبيرة وإن كانا مختلفين في النار فلا يرد الجزاء على الجناية (قوله وهذا الدليل الزامي الخ) أي معنى على مذهب المعتزلة أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا ينفصل عن ثواب الدنيا ولا ينفصل عن مضار الدنيا فانه مضار من وجه دون آخر فيجب أن تكون منافع الآخرة ومضارها مختلطين عن الذير (قوله فيمكن منعه

(قوله وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو داخل فيها) وهو عند جمهور أصحاب الكبيرة واحدة فإن الكبيرة الواحدة تحيط بجميع الصالحات وعند غير الجمهور اختلافات في احتياط الكبيرة للصالحات والاحتياط بالطاعة لئلا يفتصلها المواقف فتؤثر لانه إما كافرا أو صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهرة تعامل

قوله والجواب منع قيد الدوام) لا منع الخلوص والافتيجه عليه المنع لانه لا يتم ما ذكره في بيانه من انه لو لم يكن  
 ماصلة لم تفصل عن مضار الدنيا لان الاتصال لا يتوقف على الخلوص ولا يخفى انه يمكن الجواب أيضا بانه معارض  
 بما سبق من ان جعل جزاء الكفر جزاء ما هو دون خلاف العدل (قوله والجواب ان قائل المؤمن لكونه  
 مؤمنا لا يكون الا الكافر) وتعليق الفصل بالمشتق يفيد عليه المأخذ وفيه انه حينئذ يخص الآية بحريم قتل المؤمن  
 لانه مؤمن ولا يفيد تحريم قتله مطلقا ويلغو التقييد بقوله متعمدا اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا متعمدا لظاهر  
 ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احتضار من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احتضاره  
 الا بذكر المؤمن والتعليق اما ثبت اذ لم يكن ذكر

٤٣١

افادة الحكم فتأمل

فيه فانه من خصائص

هذه التعليقات

ونسأل منه الصواب

والترقيقات فتقول

في دفع تمسكهم

ورجو أن يكون

هو الصواب ان

ما نفهده الآية ان

جزاء قتل المؤمن

عمدا الخلود في جهنم

لانه يكون في جهنم

خالدا اذا ما يستحقه

العبيد من الجزاء

لا يجب على الله أن

يجزيه به بل له تعالى

ان يعنونه أو

يمكن أن يدفع

والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصده وهو الاستيجاب

وأما الثواب ففضل منه والعذاب عدل فان شاء عتقنا وان شاء عذبنا مدة ثم يدخله الجنة

الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فيجزأه جهنم

خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نار الخلد فيها

وقوله تعالى من كذب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون

والجواب ان قائل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وكذا من تعدى جميع

الحدود وكذا من أحاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل

في المكث الطويل كقوله سجين مخلد ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم

(قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع

بل هو من ضرورات الدين بخلاف خلود أهل الكعبة

الخ ( أى يمكن منع قيد الخلوص أيضا لكن هذا المنع غير مفيد هنا لان النزاع

في دوام أهل الكبار في النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام لا يقال

منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة

لانا نقول ذلك ممنوع لجواز أن لا يخفى الله تعالى في المعاقب العلم بذلك الا تقطع فلا

يحصل له فرح كذا في شرح المواقف (قوله لكن خلوده الخ) استدراكه لدفع توهم انه اذا

كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز أن يكون خلود الكفار أيضا بذلك المعنى فلا

عنه ذلك الجزاء لامر ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى أو للتقصاص أو لعنف الورثة بالدية

\* لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار \* قلت لانه تعالى حكم بانهم خالدون في النار وهنالم يحكم به

بل جعله جزاء فعله وقد حكم بانه يغفر ما دون الشرك فلم منه انه لا يخد القائل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية

الثانية بان المراد التعدي عن جميع الحدود ويحمل حدوده على الاستغراق فتكون الآية للمنع عن جميع الحدود

يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود أى من يتعد حد من حدوده بان المراد من التعدي التعدي من

كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتداده حدا واستحلاله حتى انه لو لم يعتقد حلالا لم يتعد منه من كل وجه وفي

الجواب عن الآية الثالثة ان المراد باحاطة خطيئته اذا كان ما ذكر فينبغي أن يحمل كسب السيئة على حال غير



الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك إن أراد بمن كسب سيئة المؤمن ومن أحاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم في تقدير من كسب سيئة ومن أحاطت به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة أن مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر (قوله الإيمان في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخبر) أي اعتقاده كما هو الظاهر من إضافته إلى الخبر أو الوقوع أو الوقوع المذعن له وقوله وجعله صادقا محتمل أن يراد به جعل الحاكم صادقا وجعل الخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الإيمان والتصديق الذي يبحث عنه في كتب الميزان بعد اعتبار القطع في الإيمان دون هذا التصديق الشامل للمعتنون فإن الإيمان إنما يتعلق بالخبر أو بالخبر من حيث أنه أخير به الخبر حتى لو أخبرك أحد بما ليس من شأنه أن يحصل له التصديق به ويصدق به ليفطنك له من غير أن يعتقده عالما به يقال لك المصدق به في عرف كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به وليس الإيمان في اعتقاده صدق الخبر بحسب ما يكايومه قوله فإن حقيقة آمن به آمنه التكذيب لانه صار عرف اللغة وأراد بقوله فإن حقيقة حقيقة في أصل اللغة واستشهد في تعديته باللام بقوله تعالى وما أنت بمؤمن لما مع احتمال أن تكون اللام لام التقوية لأن

الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد في المباحث الظنية ومن قال الأولى الاستشهاد بقوله تعالى أنؤمن لك واتبعك الأرذلون لسببائه عن احتمال لام التقوية أولى له غاوى لأن الكلام في الإيمان لغة

المخلود كما مر (والإيمان) في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخبر وقوله وجعله صادقا أفعال من الأمن كان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية وما أنت بمؤمن لنا أي تصديق وبالباء كما في قوله عليه السلام الإيمان أن تؤمن بالله الحديث أي تصديق وليس حقيقة التصديق (قوله وما أنت بمؤمن لنا) الأولى أن يمثل بقوله تعالى أنؤمن لك واتبعك الأرذلون لاحتمال أن تكون اللام في لغة التقوية العمل لا للتعدية يكون دوام الكفار في النار قطعيا ووجه الدفع ظاهر (قوله لاحتمال أن يكون الخ) لأن اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج إلى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال

والمستعمل في هذه الآية ظاهر في الإيمان

المرجوح

الشرعي واستشهد في التعدية بالباء بقول النبي صلى الله عليه وسلم لأنه الإيمان لغة واللام يصح تفسير الإيمان الشرعي به لعدم جواز تفسيره الشيء بنفسه وخالف في جعل الإيمان المعدى بالباء أيضا ويحيث قال تعلق الباء بالإيمان على تضمين معنى الاعتراف ويشبه أن تكون التعدية باللام أيضا لتضمين معنى الاذعان ولا يبعد أن تكون الباء زائدة كما شاع في مفعول العلم وفي قوله يفتح عليه اسم التسليم رد على من زاد في الإيمان التسليم قال ولا يكفي التصديق بدون التسليم ووجه الرد أنه لم يفتن أن ليس التسليم إلا الاذعان والقبول الذي لا بد منه في التصديق والغزالي بالتخفيف نسبة إلى غزاة وهي قرية الطوس والتشديد من تصحيحات العوام كذا في شرح مسلم للنووي وأنا أرجو أن يكون الغزالي نسبة إلى غزاة بمعنى الشمس لأنه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي عبر عنه في العارسية بكر ويدن هو والتصديق التام بل للتصديق لكن الإيمان أخص من التصديق المذكور في أوائل كتب الميزان كالتصديق في كتب الكفار لأن التصديق في كتب الكلام قسم العلم المفسر بما لا يحتمل الخلق والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى

ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر أو الخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول  
لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة هو المعنى  
الذي يعبر عنه بالفارسية بكرویدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في  
أوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق

( قوله ان يقع في القلب نسبة الصدق ) أى تحصل فيه منسوية الصدق الى الخبر وثبوته  
له من غير اذعان وقبول

كرویدن عين ما في  
أوائل كتب الميزان  
ينافي ما في شرح  
المقاصد انه العلم  
القطعي اذ التصديق  
الميزاني يم المظنون  
فمن خواطر الظنون اذ  
التصديق بمعنى  
كرویدن صار  
قطعا فيما نحن فيه  
لاختصاص مقسمه  
لا لاقتضاء التعبير  
عنه بكرویدن

المرجوح لا يمنع الاستشهاد وأما ما قيل من ان الايمان في قوله تعالى \* أنؤمن لك  
وأتبعك الارذلون \* ظاهر في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه  
أن الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوي قال في شرح المقاصد الايمان افعال من  
الامن للصيرورة أو التعدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صار ذا أمن من أن  
يكون مكذوبا أو جعل الغير آمنا من التكذيب والخالفة ويتعدى بالباء لا اعتبار معنى  
الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه وباللام لا اعتبار  
معنى الاذعان كقوله تعالى « وما أنت بمؤمن لنا » انتهى كلامه فعلم ان الايمان  
متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يتمدى باللام ويتعدى بالباء أنه  
يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فاقيل أنه خالف  
في جعل الايمان متعديا بالياء للبيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى  
الاعتراف ليس بشيء ( قوله أى يحصل فيه منسوية الصدق الخ ) يعني ان لفظ النسبة  
مصدر مبنى للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون  
الصدق منسوباً الى الخبر أو الخبر ويعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من  
قييل المعرفة المقابل للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار  
المفسر بكرویدن وانما لم يجعله من المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق را بحيز  
أى لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة  
خارجة عن التصديق اللغوي وان المعبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا  
في انها هل هي داخلية في التصور أم في التصديق المنطقي فرضى الشارح انها  
داخلية في التصور ويجوز أن تكون الصبورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية  
التصور وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فسر رؤسهم في الكتب  
الفارسية بكرویدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما أورده  
الحيد الشريفي في حاشية شرح التلخيص ان المطلق انما بين ما هو في العرف والالفة وعلى



صرح بذلك رئيسهم ابن سينا ولو حصل هذا المعنى لبعض الكفار

كما أن سوفسطائي بالنسبة إلى وجود العالم فإن له يقينا خاليا عن الازدعان فكذلك احتقه بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) أن قلت يلزمه أن يندرج يقين سوفسطائي ونحوه في التصور وأنه باطل بالضرورة ولا ينحصر التقسيم قلت له أن يمنع حصول اليقين بدون الازدعان ويمنع عدم الازدعان للسوفسطائي بقى ههنا بحث وهو أن المعنى المع

هذا قول الشارح في التهذيب العلم أن كان اذعاناً للنسبة فتصديق والاقتصور وعنه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة أن تلك المعرفة داخلية في التصديق المنطقي فإدراك الصورة الخاصة من النسبة القائمة بالخبرة تصديق قطعاً فإن كان حاصله بالقياس والاختيار بحيث يستلزم الازدعان والقبول فهو تصديق لغوي وإن لم يكن كذلك كمن وقع به سره على شيء فعلم أنه جدار أو فرس فهو معرفة بيقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عند أخص من المنطقي ههنا أجل الكلام وثمة ما يله في شرح المفاصد (قوله صرح بالسوفسطائي) فإن له يقيناً بوجود العالم خالياً عن الازدعان والقبول وكما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى ﴿الذين آمنوا بالكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ فقال \* ووجدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً (قوله هكذا احتقه بعض المتأخرين الخ) يعني كون اليقين الخالي عن الازدعان حاصلًا للسوفسطائي كما احتقه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة وأما الشارح فهو يمنع حصول اليقين بدون الازدعان ويمنع عدم حصول الازدعان القلبي للسوفسطائي وإنما ينكرون عناداً (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا الخ) قال الشارح في رسالته في تحقيق الإيمان أن ابن سينا أورد في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى بدانش نامه ثلاثي الاستدلال كونه استيكبي فهم كردن واندر يافتن وآرا بتازي تصور خوانند وودوم كرویدن وآرا بتازي تصديق خوانند (قوله أن قلت يلزمه الخ) أي إذا كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بكرویدن يلزمه أحد الأمرين إما اندراج يقين السوفسطائي أو نحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور وإما عدم انحصار تقسيم العلم إلى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الأمرين باطل بالضرورة (قوله قلت له أن يمنع حصول اليقين الخ) يعني أن القبض انما يتم إذا كانت مادة متحققة وهو مسلم لأننا نسلم حصول اليقين بدون الازدعان ولا نسلم أن للسوفسطائي ونحوه يقيناً بدون الازدعان فإنه يزعم بوجود العالم إلا أنه ينكره باللسان عناداً واستكباراً (قوله بقى ههنا بحث وهو أن المعنى الذي الخ) حاصله أنه كيف يكون

(قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لا يخفى أن هذا يندرج من الكلام لم يقع في موقعه لأن الكلام في الإيمان لغة وإطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع إماراة الكذب بحسب الشرع فهذا من تسمية تحقيق الإيمان على مذهب جمهور المحققين من أنه التصديق بالقلب وإنما الإقرار شرط اجراء الأحكام





حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الإيمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة وبجبرته به من عند الله تعالى اجمالا وأنه كاف في الخروج عن عهدة الإيمان ولا تنحط درجته عن الإيمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا إلا بحسب اللغة دون الشرع لا خلا له بالتوحيد واليه الإشارة بقوله تعالى وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون (والاقرار به) أي باللسان

إشارة إلى أن الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي حق اجراء الأحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد أن التصديق المقارن لا مارة التكذيب غير معتد به والإيمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئا من الامارات

بالتصديق الذي جعله المنطقيون أحد قسمي العلم على ما صرح به ربهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعتبر في الإيمان بعينه التصديق المنطقي تأمل فانه من مزالق الاقدام وأما ما ذكره القاضى المحشى من أن القول بأن المعتبر في الإيمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه إيمانا حقيقيا فان إيمان أكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من أن كون الإيمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله إشارة إلى أن الكفر الخ) يعني أن ما ذكره هنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر ونجمه كافر يشير كل منهما إلى أن الكفر في مثل هذه الصورة أي في الصورة التي يكون التصديق مقر وناشيء من أمارات التكذيب في الظاهر وفي حق اجراء أحكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد أن ذلك التصديق غير معتد به وأنه بمنزلة العدم وبواقته ما أورده الشارح في رسالته في تحقيق الإيمان وكذا البغض والعداوة والشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن أن يقال إن المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وقوله نجمه كافر انجمه كافر أي بين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من أن السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمت بعدم إيمانه حتى لو علم أنه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالإيمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين

(قوله فاعلم أن الإيمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله) يعني من حيث أنه ما جاء به الرسول به من عند الله حتى أن من صدق بوحداية الله بالدليل ولم يصدق بأنه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بأنه جاء من عند الله من غير تصديق بأنه جاء به محمد من عند الله لم يكن مؤمنا بحمد عليه الصلاة والسلام (قوله ولا تنحط درجته من الإيمان التفصيلي) أي في الكفاية في الكون مؤمنا وإن كان بينهما تفاوت في القضية وسيصرح به

قوله الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله ( فان قلت ركن الشيء جزءه والشيء  
 يحتمل التحقق بدون الجزء فمعنى احتمال سقوط الجزء والركن \* قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا  
 اجزاء السرير فان السرير لا يكون سريرا بدون جزء من أجزائه وقد يكون حكما كجعل الشارع شيئا جزءا من  
 شيء وهذا يكون على وجهين أحدهما ان يعتبره جزءا مطلقا فهو كالحقيق لا يحتمل السقوط وثانيهما ان يعتبره جزءا في  
 سعة دون الضرورة فيحتمل السقوط \* ويقال كون الاكثر في ٤٣٧ حكم الكل في بعض أحكام

الشرع من هذا القليل  
 قيل التصديق أيضا  
 يحتمل السقوط لان  
 اطفال المؤمنين  
 مؤمنون ولا تصديق  
 لهم ويدفعه انهم  
 مؤمنون بايمان آبائهم  
 ولا سقوط للتصديق  
 فيما اعتبر ايماننا لهم  
 ولا يتم ما قيل الكلام  
 في الايمان الحقيقي  
 لا الحكمي لانه ينافيه  
 ما ذكره فيما بعد ان  
 الشارع جعل المحقق  
 الذي لم يطرأ عليه  
 ما يضاده في حكم  
 الباقي فانه تصريح بان  
 الكلام فيما هو أعم  
 من الايمان الحكمي  
 (قوله قلنا التصديق  
 باق في القلب  
 والذهول انما هو  
 عن

الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه  
 \* فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة \* قلنا التصديق باق في القلب  
 والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده

(قوله ركن لا يحتمل السقوط) \* ان قلت اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم  
 \* قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي (قوله التصديق باق في القلب) هذا  
 مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) أي في  
 حال النوم والغفلة انما هو عن حصوله فذلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق

لله تعالى وان أجرى عليه حكم الكافر في الظاهر (قوله قلت الكلام في الايمان  
 الحقيقي لا الحكمي) يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة  
 لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان أحد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما  
 ذكره الشارع فيما بعد من أن الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم  
 الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو أعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه  
 وانت خبير بان المفهوم من كلام الشارع أن الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم  
 الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في أن الكلام  
 في الايمان المحقق سواء كان باقيا أو في حكم الباقي لا فيما هو أعم من الايمان الحقيقي  
 الحكمي (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من أن النوم الخ) فيه بحث لان ما عليه  
 المتكلمون هو ان النوم ضد الادراك الاشياء اجسادا لانه مناف لبقاء الادراكات  
 لحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فانه محتمل ما منوع على ما ذهب اليه الاستاذ  
 يدل عليه قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي فامل (قوله والذهول أي في حالة  
 النوم والغفلة الخ) يعني أن الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة انما هو عن حصول

مصوله \* فان قلت لا خفاء في انه ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق  
 بما \* قلت كانه أر يد بقاء التصديق بقاء حالة اجمالية لو فصلت صارت تصديقا والاولى ان الايمان هو التصديق  
 بملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس نصير مبدأ للتصديق بالفعل ولا ينبغي ان الاشكال كما يتجه بزوال  
 صدق يتجه بزوال الاقرار بل زواله اظهر واكثر وسقوطه ليس الا في حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب



في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة الكذب هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة ونحوه الاسلام رحمه الله ومذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق بالقلب امر باطن لا بدله من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان

وأما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل (قوله حتى كان المؤمن اسما الخ) ولذا يكفي الاقرار مرة في جميع العمر مع انه جزء من منه - وم الايمان (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار له - ذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره

ذلك التصديق فتلك الحال أي حال النوم والغفلة انما هو حال الذهول المقدر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي أن يكون نفسه حاصلا (قوله وأما حال الحضور فليس كذلك الخ) دفع لا يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله من أنه يدل بظاهره على أن لا ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وانما المتنى في تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول ألبتة وأما حال عدم النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد يذهل عنها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل عنها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصد اقال الفاضل المحشى لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى حضر في القلب لا يسمي ذهولا لالتفات ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يتم كمن من ملاحظتها أي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا (قوله ولذلك الخ) أي ولاجل ان الشارح جعل الحق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى لاحتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدوره المنافي له عند الاضرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله أصلا (قوله على الامام) أي امام محلته وقرينته

(قوله ومذهب جمهور المحققين انه التصديق بالقلب) في شرح المقاصد ان المعتد به هو التصديق الغير المتعارن لامارات الكذب حتى لو قارن شيئا منها لم يكن ايمانا قبيلا والاقرار اذا كان شرطا لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم به مرة لا تمام الاركان وان لم يظهر على غيره هذا وفيه أنه لو كفى الاقرار من غير اظهار وعند كونه ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى فالركن أيضا الاقرار على وجه الاعلان

يكن مؤمناً في أحكام الدنيا ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالتناقض في العكس وهذا  
واختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى أولئك  
كتب في قلوبهم الايمان وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى ولما يدخل  
الايمان في قلوبكم وقال عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك وقال عليه السلام

قوله والنصوص معاضدة (لذلك لانه على ان محل الايمان هو القلب فليس  
اقرار جزأ منه واما انه التصديق لاسائر ما في القلب فيالاتفاق لان الايمان في اللغة  
تصديق ولم يبين في الشرع بمعنى آخر فلا نقل والالسان الخطاب بالايمان خطاباً  
بالايمانهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل \* ان قلت يحتمل ان يراد

بلده ليحجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلاة عليه والدفن في  
نابر المسلمين والمطالبة بالشر والزكاة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركننا الى آخر ما ذكر  
شرح المقاصد فملى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره  
بانه لا يكون مؤمناً عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار  
خلاف ما اذا جمل اسم التصديق فقط فالأقرار حينئذ لا جراء الاحكام عليه فقط  
نهي كلامه والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه  
قال ذرة من الايمان (قوله لذلك لانه على ان محل الايمان الح) يعني ان ههنا مطلبين  
اول ان الاقرار ليس جزأ من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة  
نصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخل  
فيه واما الثاني وهو انه التصديق لاسائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة  
الشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلو جوه الاول اتفاق القرين على  
ليس سوى التصديق والثاني أن الايمان في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع  
بني آخر كما عين لفظ الصلاة والزكاة والصوم فلا يكون منقولاً عن معناه اللغوي الى  
أثر ما في القلب وان كان منقولاً باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولاً لسان  
الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطاباً بما لا تفهم الامة وهو مستلزم  
عدم امكان الامتنال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل به امتثل من غير  
استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به في  
فصل بعض التفصيل بحيث قال النبي عليه الصلاة والسلام لمن سأل عن الايمان أن  
من بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تؤمن بلا على ظهور معناه عندهم  
نالت أن النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف  
كون باقياً على معناه الاصل الذي هو التصديق (قوله ان قلت يحتمل أن يراد الح)



(قوله هلا شقت قلبه) أورد ٤٤٠ عليه أنه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الإيمان ويدفعه

أن قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه أن النصوص معاضدة لكون الإيمان مجرد التصديق بالقلب ولكون الإقرار شرطا لأجراء الأحكام فالنصوص الثلاثة الأولى وهذا الثاني (قوله) فإن قلت نعم الإيمان هو التصديق (معارضة مع أدلة جعل الإيمان التصديق فقط بان جملة الإقرار أنسب بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب فاندفع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان الإيمان باقيا على معناه اللغوي لكنه صار منقولا شرعا نعم يتجه انه ضعيف لا يقاوم النصوص مع ان عدم معرفة أهل اللغة إلا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره اليقين (قوله قلت

لا سامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شقت قلبه \* فان قلت نعم الإيمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفون منه إلا التصديق باللسان والنبى عليه السلام وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه \* قلت بالنصوص الإيمان اللغوي \* قلت لا نزاع ان الإيمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الإطلاق هو الحقيقة (قوله هلا شقت قلبه) يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الإيمان (قوله لا يعرفون منه إلا التصديق باللسان) يعنى ان معناه الحقيقى عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد يعنى ان دلالة النصوص على ان محل الإيمان الشرعى القلب ممنوع لم لا يجوز أن يكون المراد بالإيمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل الإيمان اللغوي القلب لا ان محل الإيمان الشرعى ذلك فيجوز أن يكون الإقرار جزءا من معناه الشرعى (قوله لا نزاع في ان الإيمان الخ) يعنى أن متعلق الإيمان الشرعى خاص وهو ما جاء به النبى عليه الصلاة والسلام بخلاف الإيمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخيرية فالنظر الى خصوصية المتعلق به منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا بل يدل على ذلك أن النبى عليه الصلاة والسلام بين متعلقه دون معناه فقال أن تؤمن بالله وملائكته الحديث فلفظ الإيمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجازى عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبى عليه الصلاة والسلام يكون حقيقة عرفية والاصل في الإطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالإيمان الواقع في النصوص معناه الشرعى لئلا يكون الكلام على خلاف الأصل (قوله يرد عليه انه يحتمل الخ) يعنى ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز أن يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الإيمان الذى هو التصديق فيكون معناه هل شقت قلبه وعلمت انتناء الجزء الذى هو التصديق القابى ليسزم انتفاء الإيمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محرما قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الإيمان مجرد التصديق القابى ولكون الإقرار شرطا لأجراء الأحكام فالنصوص الثلاثة الأولى للأول وهذا الحديث الثانى (قوله ولا يخفى انه انما يتم الخ) يعنى ان استدلال الكرامية بان أهل اللغة لا يعرفون منه إلا الإقرار باللسان فيكون معناه الحقيقى هو الإقرار لا أمر آخر انما يتم اذا ضم اليه أن الإيمان غير منقول في الشرع عن معناه اللغوي الذى هو

لا خفاء في ان الاعتبار في التصديق عمل القلب (أورد عليه في بعض الخرائشي ٤٤١ أن الاعتبار عند الكرامية ليس

بجرد اللفظ بل اللفظ

الدال حتى أنهم قالوا

من أضمر الانكار

وأظهر الاذعان يكون

مؤمنا الا أنه يستحق

الخلود في النار ومن

أضمر الاذعان ولم

يتفق له الاقرار لم

يستحق الجنة ثم قال

على قوله فيما بعد كانوا

يحكمون بكفر المناق

\* لا يقال لهم

يجعلون مواطاة

القلب شرطا \* لانا

نقول هذا مذهب

الرقاشي والقطان

لا الكرامية ولذا

ذكرنا عدم

الاستفسار عما في

قلبه ولا يخفى ان فيما

ذكره تناقضا ولا يخفى

عليك ان قوله والنبي

صلى الله عليه وسلم الح

وقوله وأيضا الإجماع

منعقد معارضة مع

ما سبق في اثبات

مذهب الكرامية وقد

سبق انه معارضة مع

دليل بعض المحققين

فيكون معارضة

لا خفاء في ان الاعتبار في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا ان وضع لفظ التصديق  
لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بان المتلفظ  
بكلمة صدقت مصدق للنبي عليه السلام ومؤمن به ولهذا أصبح نقي الايمان عن بعض  
المقربين باللسان قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وبالنبي الا آخروا ما هم  
بمؤمنين وقال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وأما المقر  
عليه النصوص المعاصرة (قوله حتى لو فرضنا الخ) يرد عليه انه ليس الاعتبار عند الكرامية  
بجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه الاعتبار في وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا  
اعتبر الدال لدلالته لا معنى لا اعتبارها عند عدم المدلول اذا دخل في الاوضاع

التصديق التلصافي و يرد عليه أى على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص  
المعاصرة دالة على انه أمر قلبي فيكون منقول الى التصديق القلبي وأنت خير بانه لو قرر  
قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق الخ بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو  
التصديق وتقيم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجمعوا الايمان عبارة عن  
التصديق باللسان لان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشى (قوله يرد  
عليه انه ليس الاعتبار الخ) بمعنى أنه ليس الاعتبار عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى  
يلزم أن يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهمل أو موضوعا للمعنى سوى التصديق  
القلبي مصداقا للنبي عليه الصلاة والسلام في العرف واللغة بل الاعتبار عندهم في الايمان هو  
اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير أن يجعل التصديق جزءا منه على معنى أنه معتبر  
في الوضع الشرعي واللغوي للفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث  
دلالة على التصديق القلبي مصدق للنبي عليه الصلاة والسلام في العرف واللغة بلا  
ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبي (قوله فبطل ما قيل الخ) أى اذا قلنا ان معنى كون  
اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية أنه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل على  
الكرامية أنه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي فلا معنى  
لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذا الغرض من اعتبار الدلالة أن  
يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول قذا لم يكن المدلول متحقيقا لا معنى لا اعتبارها  
مع أن الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ما قيل اذا  
دخل ولا مشاحة في الاوضاع فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على  
التصديق القلبي مطلقا يجب أن يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء

مع المعارضة وهو غير جائز وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة انما هو في العقليات أما في السمعيات فلا لانه  
يترجح السمعى الدال على المطلوب اذا ذكر لمعارضة معارض



باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤنثا لغة ويجرى عليه أحكام الإيمان ظاهرا  
وأما النزاع في كونه مؤنثا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما  
كانوا يحكمون بالإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فبدل على

نعم لا اعتبار لها في حق الأحكام عديم أيضا قالوا من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون  
مؤنثا إلا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق  
الجنة (قوله يسمى مؤنثا لغة) أي يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل اللسان واللغة لقيام  
دليل الإيمان فان امارات الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة  
كالغضب والفرحان ونحوهما وفي المواقف ان الاقرار يسمى إيمانا لغة ويفهم منه  
بمعونة سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار أيضا لكنه يخالف ظاهر كلام ائمة الله  
الا ان يدعى وضع آخر

تحقق مدلول ذلك اللفظ منه أولا ويمكن أن يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع  
أنه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول (قوله نعم لا اعتبار لها في حق الأحكام  
الخ) تقرير لما سبق من أنه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم أنه لا اعتبار  
لذلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الأحكام عند الكرامية لان  
مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون اللفظ  
بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة المتلفظ باللفظ المهمل أو الموضوع لمعنى  
آخر فلا تجرى عليه الأحكام التي تجرى على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله (قوله  
قالوا الخ) تايد لقوله نعم لا اعتبار الخ أي قال الكرامية من أضمر الانكار وأظهر  
الاذعان يكون مؤنثا لغة وشرع التحقق اللفظ الدال على الذي وضع له لفظ الإيمان  
بإزائه إلا أنه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي  
هو مقتضى من اعتبار دلالة وأما قوله ومن أضمر الاذعان الخ فذكره استطراد في  
لادخل له في التايد المذكور (قوله يسمى أي يطلق لفظ المؤمن الخ) أي ليس  
المراد بقوله يسمى مؤنثا لغة أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوي كما  
يفهم من ظاهر العبارة والالزام أن يكون مدلوله لغة مجردا لا قرار بل المراد أنه يطلق  
عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الإيمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق الغضب  
والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليها أعني آثار اللازمة للغضب  
والفرح (قوله وفي المواقف ان الاقرار الخ) قال في المواقف لا نزاع في أنه أي  
التصديق اللساني يسمى إيمانا لغة ولا نزاع في أنه يترتب عليه أحكام الإيمان ظاهرا

(قوله وأما الأعمال أي الطاعات فهي تزايد في نفسها) دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج أن الأعمال ليست  
 الإيمان مع أنه ليس المطلوب إذا نزاع لا حذف أن الأعمال ليست الإيمان إنما الكلام في كونها داخلية فيه  
 وأيضا الدليل يشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الإيمان لأن المقدمة الأولى لا تشتمل إلا على زيادة  
 الأعمال فالتقصان زيادة والجواب عن الأول أن الكبرى ليس قوله والإيمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم  
 لها وهي أن جزء الإيمان لا يزيد ولا ينقص إذ لو زاد أو نقص لسرياني الشكل وإنما وضع ملزوم الكبرى  
 موضعها لأن الموضوع الثابت فيما بينهم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه وعن الثاني  
 أن التزايد يستلزم التناقض ولو كنت ذات فطنة جعلت الأول ٤٤٣ جوابا عنهما فكن على بصيرة  
 (قوله فهنا مقامان)

أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان وأيضاً الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه  
 وقصد الإقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر أن ليس حقيقة الإيمان  
 مجرد كلفتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين  
 والمحدثين والنسبة على أن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالركان  
 كما أشار إلى نفي ذلك بقوله (فأما الأعمال) أي الطاعات (فهي تزايد في نفسها  
 والإيمان لا يزيد ولا ينقص) فهنا مقامان الأول أن الأعمال غير داخلية في الإيمان  
 لما مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق ولأنه قد ورد في الكتاب والسنة عطف  
 (قوله لا يكفي في الإيمان فعل اللسان) \* لا يقال لهم يجعلون مواطاة القلب شرطا  
 \* لانا قول هذا مذهب الرقاشي والفقهاء لا انكرامية ولهذا ذكرنا عدم الاستفسار عما  
 في القلب (قوله وأيضاً الإجماع منعقد الخ)

وإنما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم دعوتة كلامه السابق على هذا أعني قوله  
 فالتصديق إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة دلالة على معناها أنه حقيقة في  
 الإقرار (قوله لا يقال لهم يجعلون الخ) هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية  
 السابقة بأن الاعتبار عند اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله أولا غير وارد كما لا يخفى  
 اللهم إلا أن يقال أن لا يلاحظ ذلك (قوله هذا مذهب الرقاش الخ) فعند الرقاش

تكريا للدلالة مما لا يفي به السوق نعم يتجه على دليل ذكره المتن أن عدم زيادة الإيمان وتقصده موقوف على  
 عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور ويكفي فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر  
 اقتضاء المغايرة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لأنه على تقدير كون  
 الروح داخلية في الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لا اعتبار خطابي يعرفه من هو أهله من غير حاجة  
 إلى الاطناب ومبنى الاستدلال على حفظ الظاهر \* لا يقال اقتضى بعض النصوص أيضا دخول الإيمان في  
 حفظ ظاهر العطف بترك ظاهر غيره \* لانا نقول ترجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارد وفي قوله لا متناع  
 اشتراط الشيء بنفسه أن ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بأن جزء الشرط شرط وأن وجود الشيء يصح  
 أن يكون شرط صحته ودفعه بأن جزء الإيمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطها والواضح في بيان

المشهور ففتح المسم  
 والاحسن ضمها أي  
 محل إقامة الدليل  
 وفي قوله الأول  
 أن الأعمال غير  
 داخلية في الإيمان  
 لما مر من أن حقيقة  
 الإيمان الخ أنه  
 لا ينطبق على ما  
 أراد المصنف  
 إذ من البين أن  
 المصنف جعل  
 الدليل على عدم  
 الدخول ماذ كراهه  
 وجعل كلامه دليلا  
 آخر سوى  
 ما ذكره المصنف



الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان  
العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد أيضا جعل  
الايمان شرط صحة الاعمال كقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكرا أو  
أنثى وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء  
بنفسه وورد أيضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كقوله تعالى وان  
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا يتحقق الشيء بدون ركنه ولا يخفى  
ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث  
ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى انها ركن من  
الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي  
وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد

ان المشروط لا يدخل  
في الشرط انه لو دخل  
لتوقف الشرط على  
المشروط وبدور  
(قوله وقد ورد أيضا  
اثبات الايمان لمن  
ترك بعض الاعمال)  
من غير تحقق ما يسقط  
به الركن فلا بد انه  
يمكن تحقق الشيء  
بدون ركني محتمل  
السقوط فقوله لا تحقق  
للاشياء بدون ركنه  
يراد به بدون ركنه  
من غير مسقط

رد آخر على الكرامية لا على المصنف وموافقهم كانوا هم (قوله مع القطع بان العطف  
يقتضي المغايرة) وأما عطف الجزء على الكل كقوله تعالى تنزل الملائكة والروح  
فتنازل جعله خارجا باعتبار خطاى وكفى بالظاهر حجة (قوله لامتناع اشتراط الشيء  
بنفسه) لان جزء الشرط شرط أيضا

يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان  
يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار (قوله رد آخر على الكرامية الخ) يعنى  
ما ذكره الكرامية من أن الايمان هو التصديق اللسانى مخالف لما انعقد عليه  
الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار المانع (قوله لا على  
المصنف الخ) أى ليس رد على المصنف ومتابعيه على ما توهم من انه رد على المصنف  
حيث جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد على ايمان المصدق  
الذى لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس رد عليه لان المصنف لم يجعل الاقرار ركنا  
لازما لا محتمل السقوط أصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على أن قول الشارح أيضا  
صريح في انه رد آخر على الكرامية (قوله كقوله تعالى تنزل الملائكة الخ) فانه  
عطف الروح على الملائكة مع أنه داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس داخل في جنس  
الملائكة هذا على تقدير أن يكون المراد بالروح جبرائيل عليه السلام وأما اذا كان  
المراد خلقا آخر أعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم  
يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه (قوله لان جزء الشرط الخ) تعليل  
الزوم اشتراط الشيء بنفسه يعنى لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذى هو

ولا تنقص لما مر من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والادعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله من أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا ونقصه لا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي أزيد بل أكل وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته قائما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله أنه يزيد بزيادة

(قوله وهذا) أي كونه زائدا بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام كما في بعض شروح المدة وشرح نظم الاوحدى (قوله ولا خفاء في ان التفصيلي أزيد) لتكثيره بحسب تكثير متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وان لم تتكرر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله أنه يزيد بالحق) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره

عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم أن يكون مشروطا بنفسه لان جزئه الشرط شرط أيضا (قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام) لاختتام الوحي وانتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (قوله لتكثيره بحسب كثرة متعلقاته الخ) فان متعلقاته أمور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلاة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها أيضا وهكذا فتتعلق الايمان التفصيلي متزايد بحسب تعلق العلم بها فتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات أيضا فتزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه أمر واحد وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وان لم يتكرر بحسب ذواتها) لانها بعد اختتام الوحي أمور ممدودة لازيادة ولا نقصان في ذواتها (قوله فليتأمل) وجه التأمل ان التكثير بهذا الاعتبار انتقال من الاجمالي الى التفصيلي وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال ألا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكررة بذواتها كما في عصر النبي عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها الاحالة كما لا يخفى (قوله

(قوله التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والادعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان) فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخا الى أن يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مذكور في بعض شروح المدة وشرح نظم الاوحدى (قوله وحاصله أنه يزيد بزيادة



الازمان) لما أنه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال فلا يرد ان الثبات على الايمان ليس ايمانا حتى يكون زيادة فيه وما ذكره من النظر قوى ٤٤٦ ولا يندفع بما ذكر ان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينفى

تلك الزيادة التي

لا سبيل الى انكاره

لان مراده ان الشيء

لا يوصف بالزيادة

لمثل هذا فتنفى الزيادة

بالمعنى المتعارف لا

ينافي دعوى الزيادة

بهذا الاعتبار على

ان بناء الزيادة على

هذا الاصل مزيف

بزييف أصلها بقوله

ومن ذهب الى أن

الاعمال من الايمان

فقبوله الزيادة

والنقصان ظاهر

الاعمال فرضا أو غلا

جزء عند الخوارج

والعلاف وعبد الجار

وفرضا عند الجبائي

ولا يلزم من وجود

الايمان قبل العمل

فالعمل وجود الكل

بدون الجزء لان

الايمان حينئذ كالعلم

قد مر مشترك بين

الكل والجزء

فالصدق فقط قبل

القدرة على العمل فرد

من الايمان والايمان

مع عمل قبل القدرة على عمل آخر وهذا الكون

عند المعتزلة ليس معناه أن التصديق وحده لا يكون ايمانا أصلا بل معناه أن العمل بعد وجوده داخل في الايمان

الازمان لما أنه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كافي سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وخصيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفها للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرة ذهب الى ان الايمان هو المعرفة وأطبق علماؤنا على فساد ذلك لان أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقنتها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من أخبار الخير وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها بما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار أو حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى الخير حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان

وقد يتوهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لان كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ) قد يدفع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك (قوله ومن ذهب) الى ان الاعمال من الايمان وقد يتوهم ان حاصله الخ) أي وقد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان أمر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد أم لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر (قوله وقد يدفع بان المراد) أي قد يدفع

النظر

مع عمل قبل القدرة على عمل آخر وهذا الكون

عند المعتزلة ليس معناه أن التصديق وحده لا يكون ايمانا أصلا بل معناه أن العمل بعد وجوده داخل في الايمان

التصديق من أقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية لأنها  
 إذا تصورنا النسبة بين الشئين وشككنا في أنها بالاثبات أو النفي ثم أقيم البرهان على  
 ثبوتها قلنا يحصل لنا هو الازدحام والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم  
 والاثبات والایقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب  
 فرضا كان أو نقلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الحمداني أو  
 فرضا فقط كما هو مذهب الجبائسين وأكثر معتزلة بصرة \* فإن قلت انتفاء الجزء يستلزم  
 انتفاء الكل فكيف تصور الزيادة والتقصان \* قلت التوافل مما يقع جزأ من  
 الايمان لا مما يشرع جزأ وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضا فيقع جزأ من غير أن  
 يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة وأيضا قد ينقص بعض أنواع  
 النظر المذكور بان المراد بزيادته بزيادة الزمان أنه بزيادة أفعاله المتجددة التي حصلت  
 بتجدد الزمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافي الزيادة بهذا المعنى أعني الزيادة بحسب  
 العدد رد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والتقصان أم لا  
 وكونه زائدا بحسب الأعداد لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر ( قوله كما هو  
 مذهب الخوارج الخ ) هذا صريح في أن الأعمال مطابقة لجزء من الايمان عند الخوارج  
 والعلاف وعبد الجبار والأعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي وهو موافق لما في شرح  
 المقاصد حيث قال وأما على الرابع وهو أن يكون الايمان اسما للفعل القلب والجوارح  
 على ما قال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل  
 خارجا عن الايمان داخل في الكفر واليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه وهو منزلة  
 بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة إلا أنهم اختلفوا فعند أبي علي وأبي هاشم فعل  
 الواجبات وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل  
 الطاعات واجبة كانت أو مندوبة انتهى كلامه لكنه يخالف لما في شرح المواقف  
 حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار إلى انه  
 الطاعة بأسرها وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة إلى انه الطاعات المفروضة فانه  
 يدل على ان الايمان عندهم هو الأعمال فقط والله أعلم بحقيقة الحال ( قوله مذهب  
 الجبائسين ) عما أبو علي وابنه أبو هاشم فهو من باب التغليب كعمر بن لا بن بكر وعمر رضي  
 الله عنهما ( قوله فان قلت انتفاء الخ ) يعني انه اذا كان الأعمال جزأ من حقيقة الايمان  
 فيكون قبوله الزيادة أمرا ظاهرا محل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا  
 مزية على كل أجزاء المناهية فيكون زيادة لا تحقق لها بدونه ليكون نقصانا ( قوله قلت  
 التوافل مما يقع الخ ) حاصل الجواب ان الأعمال ليست مما جعله الشارع جزأ من



وصرف النظر ورقم الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان وكان

الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض أفرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يمكن أن لا يجب الكل لمن آمن ومات قبل أن يجب عليه شيء وبه يعلم أن الإيمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عنها طاعة أو واجب كذلك فتدبر (قوله وبهذا الاعتبار) أي باعتبار التحصيل فإن التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل

الإيمان حتى ينتفى بانتفاءها بل هي تقع جرأ منه ان وجدت فمالم توجد الاعمال قال الإيمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في الإيمان فزيد الإيمان على ما كان قبل الاعمال (قوله انه طاعة لا تخرج عنها) أي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي أتى بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب السلف وعبد الجبار (قوله أو واجب كذلك الخ) أي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب الجبائيين (قوله فان التكليف بالشيء الخ) أي فان التكليف بالشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدوراً أولاً وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور به وباعتبار تحصيله مقدوراً كالسخن والتبرّد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الإيمان اعلم ان ليس المراد بكون المأمور به اختيارياً يوم مقدوراً ان يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من الكيفيات كالعلم والنظر أو الالات كالتسخن والتبرّد أو غير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلاة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من أجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها وأجزائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المذاب عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة واذا تأملت فرأس الطاعات وأساس العبادات أعني الإيمان بالله من هذا القيسيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بكر وبدن وباوردانست وراست كوي دانستن المقابل للتكذيب ولا يخفى في ان هذا المعنى من مقولة الكيع دون الفعل ومعنى كون الإيمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام

هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا تكفي المعرفة في حصول التصديق لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لان حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين محال وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون نكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار

واما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظرى مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف (قوله ولا تكفي المعرفة) فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه الصلاة والسلام بغتة يكون مكفيا بتحصيل ذلك اختيارا حينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده \* فان قلت

والشيخ على ما عرفت (قوله واما جعل التكليف بالايمان الخ) والجواب عن الاشكال الذي أورده الشارع من ان المأمور به لا بد وان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ما ذكره الا تمدى من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعى وان تعلق في الظاهر بالسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة بالسبب لا يتعلق الابهة الحثية وهذا كمن يؤمر بالقتل الذي هو اذهاق الروح وهو غير مقدور له فان أمره بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعاً فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى \* آمنوا بالله \* (قوله والحق ان النظرى الخ) تايد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازى أى الحق ان العلم النظرى وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدورا ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجب النظر فاذا غفل عن النظر أمكنه ان يعتمد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظرى مقدورا للبشر فلا يقيح التكليف به بخلاف الضرورى فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذا لموجب التحكيم فيه تصور طرفيه فاذا أوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد الساب بينهما (قوله حينئذ) أى حين اذ كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان تنسب



(قوله والايان والاسلام واحد) لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملا عليها ان الاسلام والايان يتحدان كان ذلك موهما للامانة في المقدمة ايضا بنسبه على المواقفة في المراد بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء به النبي من عند الله وأشار بقوله ويؤيد قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير ٤٥٠ بيت من المسلمين الى أن الاستدلال بها كما فعله المعتزلة ضعيف أما

وجه الاستدلال على ما في شرح المواقف أن كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط شيئا غير بيت من المسلمين لأنه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان والاسلام هذا ما ذكره في شرح المواقف وفيه أنه يصح أن يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بان يقدر فما وجدنا فيها مؤمنا غير أهل

وما هو من علامات التكذيب والانكار (والايان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والالتحاق بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق يلزم أن تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عند من قلت التصديق الايمان عنده نوع من التصديق الميزاني وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمل المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والالتحاق بالاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل

باختيارك الصدق الى الخبر أو الخبران التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية أعم من أن يكون حاصل بالاختيار أو لا والتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية (قوله يلزم ان يكون المعرفة الخ) اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم تكن داخلية في التصديق تكون داخلية في التصور (قوله قلت التصديق الايمان الخ) يعني ان ما ذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ان تنسب باختيارك الخ تفسير للتصديق المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية والاختيارية فلا اشكال (قوله وليس بمختار عند الشارح) فان المختار عنده ان التصديق الايمان واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكر وبدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين بدون الاذعان الذي هو أمر اختياري ممنوع والعلم ان كان اذعاناً بالنسبة فتصديق والا فتصور وهذا يحمل كلامه وتفصيله في شرح المقاصد (قوله يستلزم الاتحاد المطلوب) وهو الاتحاد بحسب الصدق أعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن (قوله فتأمل) وجه التامل ان الاسلام هو الخضوع والالتحاق بمطلة اسواء كان بالجوارح أو بالقلب

بيت من المسلمين فالأولى أن يقال وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمنا أو ما بعده بخلاف

مستثنى منه وعلى التقديرين يجب أن يتحد اذ لو تابنا لم يصح في نفي وجود المؤمن غير أهل بيت أن يقال فما وجدنا مؤمنا غير أهل بيت من المسلمين اذ لم يكن المسلم المؤمن وأما وجه الضعف فهو أن الاستثناء يصح اذا كان المسلمون أخص من المؤمنين وظهيره ليس في البلد من العلماء إلا أهل بيت من النحويين وأما وجه التأييد ان الشائع فما

على مامر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير

(قوله ويؤيده) أى الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين أى لم نجد في قرية لوط أحدا من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة

بمخلاف التصديق فانه لا تقياد القلبي فلا يكون مراد قوله بل أعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والالتزام وترك التمرد والاباء والعناد والتصديق بحمل خاص وهو القلب واللسان ترجانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والالتزام بالجوارح (قوله أى لم نجد في قرية لوط الخ) يعنى ان كلمة غير ليست صفة بل هى الاستثناء والمستثنى منه أحد من المؤمنين والمراد بالبيت أهل البيت فيصير المعنى لم نجد في قرية لوط أحدا من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان يتحدوا ليمان والاسلام (قوله وانما قلنا الخ) أى انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من اليانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا أو كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا أحدا إلا أهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائمة السكاة من فان الظاهر انها يانية فيدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعاليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله وايلائم تعاليل لكون المراد بالبيت أهل البيت والجموع تعاليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعاليل مشعرا بكون كل منهما واجها مستتلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت أهل البيت وقوله ليس الا لا يدل على كون كلمة غير الاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما واجها مستتلا كما في اثبات التقدير المذكور وانما قلنا لئلائم لجواز ان تكون كلمة من صلة متندر مثل الا بيتا كاثنا من المسلمين أو زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى \* يعضوا من أبصارهم \* أى أبصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلي ان كلمة من في الآية للتبعض وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لا يصبح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصبح اطلاق الكل على الجزء

وجدنا مؤمنا الا  
أهل بيت منه واستثناء  
أهل بيت من أخص  
منه غير شائع



البيوت والكفار فيم اولا لائم كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه والايمان يقبل من طالبه ويرد عليه أنه ليس المراد غير الاسلام في المذهب وهو ظاهر فيجتمه ان يكون الاسلام اعم فاذا قلت من

ولذا قال في الباب وعندي عشرون من الدراهم وان كان المراد من دراهم معينة أكثر من عشرين فمن تبعية لان العشر من بعضهم وان كان المراد منها جنس الدراهم فهي مبنية لصحة اطلاق اخرج ورعى العشر من وغيره وهما كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض الا في بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا الخ رعاية للتواصل الا في فاصل الآية فما وجدناه من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم أو اخص لم يصح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى \* فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين \* فلا معنى لنفي وجدان سوى بيت واحد من الاعم والاخص اعني المسلمين لانه لا يدل على ان الحكم باخراج المؤمنين فلا بد ان يكونا متساويين في الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدده وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد (قوله واعترض عليه بان الاستثناء الخ) يعني ان هذه الآية على تقدير حملها على الاستثناء أيضا لا يفيد لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز الاستثناء الاخص من الاعم كما في قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة اخص من العلماء (قوله وقد يستدل بقوله الخ) أي قد يستدل على الاتحاد بقوله تعالى \* ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه \* فلو كان الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منه قد على ان الايمان مقبول من طالبيه (قوله ويرد عليه الخ) يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والالزام ان يكون الصلاة والصوم والنزك وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة للهو وهما ظاهر بل المراد المغاير بحسب الصدق فالمعنى ومن يتبع مالا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فيثبت محتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يتبع غير العلم الشرعي فقد ساء فانك لا تحكم به ومن يطلب الكلام ويساه لان مرادك ان من يتبنى مالا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساء والكلام من العلم

(قوله وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم الخ) لا يخفى أن هذا يستلزم تلازم الإيمان  
والإسلام لا اتحادهما والتلازم وإن ينفي التغاير عند

٤٥٣

الاتحاد ولهذا يقال

لا مريم لا يتفك

أحدهما عن الآخر

أن كلامهما بالنسبة

إلى الآخر لا هو ولا

غيره (قوله فإن قيل

قوله تعالى قالت

الاعراب آمنا قل لم

تؤمنوا ولكن قولوا

أسلمنا) لا يخفى أن

سوق الآية دل على

المنع من قول آمنا

وتبديله بأسلمنا قلوا

تفاوت بين اللغتين لم

يتجه ذلك الجواب

الشارح كما ترى لأنه

يفيد أنه لو قيل قالت

الاعراب آمنا قل لم

تؤمنوا ولكن قولوا

آمنا لصح إذ نفى

الإيمان في الواقع لا

ينفي الأمر بالقول إذ

القول لا يستلزم

الثبوت لأن دلالة

الالفاظ ليست قطعية

وغاية الترجيح في دفع

هذا الاستدلال أن

ثبت من المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع الحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو  
مسلم وليس بمؤمن ولا نفي بوحدهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا  
عدم تغايرهما بمعنى أنه لا يتفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في  
الكفاية من أن الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه والإسلام  
هو الاتقياء والخضوع للالوهية وهذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والهي فالإيمان  
لا يتفك عن الإسلام حكما فلا يتغايران ومن أثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم  
يسلم أو أسلم ولم يؤمن فإن أثبت لاحدهما حكما ليس بثبت للآخر منهما فيها ونعمت  
والافتد ظهر بطلان قوله فإن قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن  
قولوا أسلمنا صريح في تحقيق الإسلام بدون الإيمان \* قلنا المراد به أن الإسلام

يبتغ غير العلم الشرعي فقد سهاست تحكم بسهولة من يتنفي علم الكلام (قوله وبالجملة الخ  
تصوير للمدعى بمعنى أن المراد بالوحدة عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وهو أعم من  
الترادف والتساوي ويثبت بكل منهما (قوله فيما أخبر به من أوامره) أي فيما أرسل  
ولك أن تقول الأمر بالشيء يتضمن الأخبار عن وجوبه مثلاً (قوله والإسلام هو  
الخضوع والالتحاق بالوحيته تعالى) فهو تصديق خاص بأن الله تعالى حق وهذا يستلزم  
التصديق بسائر أحكامه

الشرعي وبالجملة ذم غير الأعم لا يستلزم ذم الخاص فأنك إذا قلت غير الحيوان  
مذموم لا يستلزم أن يكون الإنسان مذموما (قوله أي فيما أرسل الخ) دفع لما يرد على  
عبارة الشارح من أن قوله من أوامره ونواهيه بيان لما أخبر به من أن يكون الأمر  
والنواهي من جملة الأخبار وذلك ظاهر التمسك وحاصل الدفع أن المراد بالأخبار  
الأرسال فالمدعى فيما أرسل من أوامره ونواهيه أو يقول أن الأخبار على معناه وانما  
يجعل الأمر والنواهي أخبارا لا استلزاما له فإن الأمر بالشيء يتضمن الأخبار عن  
وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الأخبار عن تحريمه (قوله وهذا يستلزم التصديق  
الخ) أي التصديق بالوحيته تعالى يستلزم التصديق بجميع أحكامه جملا وأما  
تفصيله لا فبعد أن ثبت كونها أحكاما فلا يرد عليه أن بعض الكفار كانوا  
يصدقون بالله تعالى مع أنهم لا يصدقون بسائر الأحكام لأن عدم تصديقهم

يقال فرق بين الإيمان والإسلام لقولان الإيمان هو التصديق والإسلام الاتقياء ومن الاتقياء الظاهر  
فأما كذب صرف بخلاف أسلمنا فإنه محل صدق فامر الله تعالى بأن لا يقولوا آمنا وأشار إلى أنه كذب محض  
بقوله تعالى قل لم تؤمنوا أو أمرهم بأن يقولوا ما له وجه صدق والحق أن الآية ظاهرة في المغايرة والاستدلال به على



المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الإيمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ. بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان \* فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد أن لا إله الا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلاً دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي \* قلنا المراد أن نمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام اقوم وفدوا عليه أندرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة أن لا إله الا الله وأن محمداً رسول الله واقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وإن نعطا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله الا الله وأدناها ما طاعة الأذى عن الطريق (واذا وجد من العبد

المغايرة قوى ( قوله  
فان قيل قوله صلى  
الله عليه وسلم الاسلام  
أن تشهد أن لا إله الا  
الله الخ ) لا يخفى أن  
الظاهر من الحديث  
ان الاسلام هو الاقرار  
والاعمال فما لم يثبت  
ما يعارضه لا يتم تأويله  
كما ثبت في الايمان  
حيث يعارضه حديث  
الايمان أن تؤمن  
بأنه الخ

فبينهما تغاير ظاهر ( قوله وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر ) والاولى أن يقال قولهم أسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يصح أن يقال ولكن قولوا آمنا ( قوله فان قيل قوله عليه السلام الخ ) هذا معارضة في المقدمة كما ان الاول معارضة في المطلوب أعني لعدم ثبوت كونها أحكام الله عندهم ( قوله فبينهما تغاير ظاهر ) أي اذا كان الاسلام مستلزماً للإيمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لأن اللازم يغاير الملزوم فعلم أنهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق ( قوله الاولى أن يقال الخ ) حاصله أنا لا نسلم أن الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لأن المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لأن دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح أن يقال بدل قولنا أسلمنا آمنا بأن يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ووجه الاولوية أن في جواب الشارح صرف لفظ أسلمنا عن معناه الشرعي الخفي إلى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فإنه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه أن تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمنا وتبدله بأسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب أن يقول آمنا وأيضاً لا نسلم صحة اقامة آمنا مقام أسلمنا اذ لا معنى لامرهم بأن يقولوا آمنا لأنهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمنا بل المناسب حينئذ أن يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلن آمنا ( قوله معارضة في المقدمة ) أي في مقدمة الدليل أعني قوله لأن الاسلام هو الانقياد والخضوع كما أن الاول أعني قوله فان قيل قالت الاعراب الخ معارضة في المطلوب أعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى أن دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية

(قوله صح له أن يقول

أنا مؤمن حقا لتحقيق

الايان ولا ينبغي

مقابلة قوله ولا ينبغي

أقوله صح يستدعي

حملة على عدم الصحة

لا على ترك الأولى كما

ذكره الشارح في

الكفاية لا يصح أن

يقول أنا مؤمن أن شاء

الله كما لا يصح قول

القائل أنا نائب أن

شاء الله تعالى ويجوز

أن يمنع الشارع ما يؤم

شيا وقوله لأنه أن

كان للشك فهو كفر

يرد به أن كان للشك

في الحال بقرينة قوله

أولئك في العاقبة

والمآل لا في الآن

والحال وفيه نظر لأنه

أن كان للشك في

الآن والحال بناء على

اختلاف المسلمين في

أن العمل هل يدخل

في الايمان أولا لا يلزم

كفر أصلا وأولية

الترك لما أنه يؤم

بالشك في الحال وعدم

المنع عن الشك في

العاقبة والمآل

التصديق والاقرار صح له أن يقول أنا مؤمن حقا ( لتحقيق الايمان له ) ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله ( لأنه أن كان للشك فهو كفر لا محالة وإن كان للتأديب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال أو للتبرك بذكر الله تعالى أو للتبري عن تزكية نفسه والعجاب بحاله فلا ولي تركه لما أنه يؤم بالشك ولهذا قال ولا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لفي الجواز كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك أنا نائب أن شاء الله لأن الشاب ليس من الأفعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية لنفسه والعجاب بل مثل قولك أنا زاهد

الاتحاد وقد يقال إذا اشترك في الشهادة مواطاة القلب كما هو الحق بدل الحديث على أن الإسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال على المشايخ وليس بشيء لأن مراد المشايخ عدم انفكاك من الطرفين والتصديق لا يستلزم الأعمال على أن فيه غفولا عن توجيه

حيث نفي الايمان وأثبت الإسلام وتحرير الثانية أن دليلكم وأن دل على أن الإسلام هو الانقياد والكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام أن تشهد الحديث حيث جعل الإسلام من أعمال الجوارح هذا لكن يرد عليه أن المعارضة إنما تكون بعد إقامة الدليل والمعلل ما أقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر أن هذا منع لتلك المقدمة يعني لا نسلم أن الإسلام هو الاذعان والانقياد وقوله عليه السلام أن تشهد الحديث ( قوله وقد يقال إذا اشترط الخ ) أي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني بأنه إذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الإسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر بدل الحديث على أن الإسلام لا ينفك عن التصديق لا امتناع بتحقيق الشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك أحدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الإسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مر ( قوله وليس بشيء الخ ) أي ما يقال ليس بشيء لأن مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به الشارح في تحرير المدعى بأن مرادهم أن كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطاة إنما يثبت استلزام الإسلام الايمان وأما استلزام الايمان له فلا لأن التصديق لا يستلزم الأعمال ويمكن أن يقال إن النزاع إنما هو في تحقق الإسلام بدون الايمان وأما تحقق الايمان بدونه فمالم يذهب إليه أحد فلا حاجة إلى بيان ( قوله على أن فيه غفولا عن توجيه

يقتضي أن لا يكون بأس في القول بأنا مؤمن غدا إن شاء الله تعالى



(قوله ولما نقل عن بعض الاشاعرة الخ) جعل قوله والسعيد قد يشق والشقي قد يسعد اشارة الى ابطال قول الاشاعرة دون قوله واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صرح ان يقول انه مؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول انه مؤمن ان شاء الله محل نظر بل رد جميع ما نقله عن الاشاعرة بقوله واذا وجد من العبد الخ ويمكن ان يدفع النظر بان نفي الصحة كلام سابق على بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بان السعادة والشقاوة مبطنتان فكذا الايمان والكفر فتقوله اذا وجد من العبد الخ اثبات لاصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشق الخ رد لما أبطل به المسئلة وظاهر هذا القول ان المبطل بسوء الخاتمة نعمو بالله كافر من أول عمره على عكس الكافر المحمود والعاقبة السكت في شرح المقاصد موافقة للمسيحي من أن الحق انه لا خلاف في المعنى الخ ان معنى قولهم العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ٤٥٦ ان العبرة بالايمان المنجي والكفر المردى بها لا أن الايمان في

الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الام السعادة المعتد بها هذا دفع ما قيل انه يلزم أن يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمنا طول حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركنا لازما ولا يخفى انه يمكن أيضا دفع ما قيل بان التصديق ركن لازم بمعنى انه لا بد منه في الخاتمة بخلاف

متق ان شاء الله وذهب بعض المحققين الى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم أما هو في مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة أنه يصح الكلام (قوله وذهب بعض المحققين الخ) حاصل كلامه أن الايمان المنوط به النجاة أمر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لأمن من ان يشوبه شيء عن منافيات النجاة من غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا قرىب لولا مخالفتها ليدعي التوهم من الاجماع

(الكلام) يعني في هذا التوجيه غفول وعدول عن توجيه الكلام السابق الذي هو توجيه له أعني قوله وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لانه يستلزمه أقول للموجه أن يقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير به هو عن الاستلزام للمبالغة فيه شاع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لاهو ولا غيره فعدمها عدم وجودها وجوده فلا يكون غفولا وعدولا عن الكلام السابق (قوله من الاجماع) أي اجماع الاكثرين وعليه

الاقرار فانه يسقط مطلقا

أبو

بالعذر وأشار بادراج أشير في قوله على ما أشار اليه بقوله تعالى وكان من الكافرين الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون في علم الله تعالى ومعنى الصيرورة وشقاوة السعيد وعكسه لا ينافي الحديث لما عرفت ان المراد بالسعادة والشقاوة المعتد بهما وليس لك أن تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة أو شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه في بطن أمه لما ثبت انه يكتب في بطن أمه انه سعيد أو يكتب انه شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة والتغير يكون على السعادة والشقاوة دفع لما يقال انه لو تبدل السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تعالى من الاسماء والاشقاء ويمكن أن يدفع أيضا بان تغير الاسماء ليس تغير صفة حقيقية لان الاسماء هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في التعلق لا في الصفة

وفي قوله والحق انه لا خلاف في المعنى نظرا لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا أو  
للموجودين في الخاتمة (قوله وفي ارسال الرسل) بان يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة ملك أو بدونها  
أرسلتك الى قسوم أو الى الناس جميعا أو الى الثقلين أو بلغوهم ٤٥٧ عنى ونحوه من الالفاظ المفيدة

لهذا المعنى كعبثتك

ونبئهم وفي قوله ارسال

الرسل رد على الحكم

قوله لهم ان الرسالة

ليست بارسال بل

بخواص ثلاثة أولها

الاطلاع على جميع

الغيبات لاتصال

النفس بالمجردات

العقلية الخارجة بجميع

صور الكائنات

ومشاهدتها لتلك

الصور وثانيها القدرة

على التصرف في هيول

العناصر واطهار

خسوارق العادات

وثالثها رؤية الملائكة

مصورة وسماع

كلامهم وحيا ومن

هذا استفادتهم

أنكروا النبوة بالنام

والالهام وكما ان في

ارسال الرسول حكمة

كذا في تعدده المشار

اليه بايراد الرسل

أن يقال أنا مؤمن ان شاء الله بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة  
بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر  
والمصيان وان الكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على  
التصديق والطاعة على ما أشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين  
وقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه أشار  
الى ابطال ذلك بقوله (والسعيد قد شقي) بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله (والشقي  
قد يسعد) بان يؤمن بعد الكفر (والتفسير يكون على السعادة والشقاوة دون  
الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما ان الاسعاد تكون السعادة  
والاشقاء تكون الشقاوة (ولا تنفرد على الله تعالى ولا على صفاته) لما من أن القديم  
لا يكون محالا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان أريد بالايمان والسعادة  
بمجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان أريد به ما يترتب عليه النجاة والنعرات  
فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول أراد الاول ومن  
فوض الى المشيئة أراد الثاني (وفي ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهي

(قوله بناء على أن العبرة في الايمان والكفر الخ) يعنى انه المنجى والمردى لا يعنى

ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قوله السعيد من سعد في بطن أمه  
أن السعادة المعتد بها لمن علم الله أنه يحتم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل

أبو حنيفة وأصحابه وإنما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه

كثير من الصحابة والتابعين وهو المجسكى عن الشافعى والمروى عن ابن مسعود ان

الايمان يدخله الاستثناء (قوله انه المنجى والمردى الخ) يعنى ان المراد ان العبرة

في الايمان المنجى والكفر المهلك والسعادة المعتد بها أى التى يترتب عليها الثواب

وكذا في الشقاوة المعتد بها انما هى بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد والا

فهو كافر وشقي وليس المراد ان ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر فان

ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء الاحكام الدنيوية (قوله فلا يرد ما قيل الخ)

لان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا نسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى أن التحمين بحكمة تعالى عما  
لا تسعه بمقدرة العبد وانما المتيقن ان أفعاله لا تخلو عن حكمة وقد أشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله وقد  
أرسل الله تعالى الخ من التبشير والانذار وبيان ما يحتاج اليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على  
الناس قصدا الى حكمة مشتركة بين جميع الرسل والافتيان نبي الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم شاهد عين الفرقدين



سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الالباب من خلقته ليزيح بها عنهم فيما قصرت  
عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر  
الكتاب (حكمة) أى مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب  
لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم  
والمصالح وليس بمنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا يمكن بستوى طرفاه كما ذهب  
اليه بعض المتكلمين ثم أشار الى وقوع الارسال وفائده وطريق ثبوته وتعيين بعض  
من ثبوت رسالته فقال (وقد أرسل الله رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل  
الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار  
والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان في انظار دقة لا يتيسر الا لواحد  
بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين) فانه تعالى  
خالق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل أحوالهما وطريق الوصول  
الى الاول والاخر اذن عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة  
والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل الفضائل منها  
ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات أو ممتنعات لا يظهر  
للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل أكثر مصالحه

يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق  
ركنا يحتمل السقوط (قوله بل بمعنى اذ قضية الحكمة تقتضيه) أى ترجح جانب  
الوقوع وتخرجه عن حد المساواة كاستقامة أحد الطرفين مع قرينه وأمنه ويرد عليه

أى اذا قلنا ان المراد المنجى والمهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان  
مبناه على أن يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر (قوله أى ترجيح جانب  
الح) بمعنى ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان  
الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه  
وهذا الوجوب هو الوجوب العادى بمعنى أنه يفعله البته وان كان تركه جائزا في نفسه  
كعلمنا بان جبل أحد لم يتقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذى زعمته  
المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للسفاه والعبث (قوله كاستقامة أحد الطرفين الح)  
فان الاستقامة والامن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصنف بهما ويخرجان عن أن  
يكون مساويا للطريق الغير المتصنف بهما مع جواز سلوك المستقيم واختيار الغير  
المستقيم فان للمختار أن يختار أيهما شاء (قوله يرد عليه ما سبق الح) بمعنى ترجيح الحكمة

(قوله وفي هذا اشارة  
الى أن الارسال  
واجب لا بمعنى  
الوجوب على الله  
تعالى) كما هو مذهب  
المعتزلة وهذا اكتفى  
بالاشارة الى الوجوب  
ولم يصرح بلفظ  
الوجوب لئلا يتوهم  
ما عليه المعتزلة وما في  
المواقف ان من  
البراهمة من قال بنبوة  
ابراهيم عليه السلام  
فقط ومنهم من قال  
بنبوة آدم عليه السلام  
فقط يدل على ان  
البراهمة لا يحكمون  
بالامتناع وقوله ولا  
يمكن مستوى طرفاه  
اشارة الى مذهب من  
ينكر وقوع الارسال  
بعد الاعتراف بإمكانه  
لعدم ما يرجح وقوعه  
وفي دعوى الوقوع  
أيضار وعليه

(قوله جمع معجزة) والظاهر ان التاء للتأنيث فان المعجزة آية النبوة وعلامته أو بيته وقد سبق منه تعري في صدر الكتاب على وجه اشتهر وعرفه هنا بقوله وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الانيان بمثله وكأنه عرفه بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهي ان تكون فعل الله مطلقا عند بعض أو فعل الله أو ما يقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعي معجزتي أن أضع يدي على رأسي ولا تقدر أنت على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله تعالى بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وانما شرط كونها مضافة الى الله تعالى لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم تكن مختصة به تعالى لم يكن دالا على التصديق منه بها فإشار بقوله تظهر على يد مدعي النبوة الى انه ليس فعل المدعي بل فعل الله تعالى وأن يكون على خلاف العادة والاشارة اليه

٤٥٩

من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين (وأيدهم) أي الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة

ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه (قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين أمر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهد بهداهة ولم ينتفع برحمته وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين لانهم آمنوا بدعائه من الخسف والسخ وأنت خير بانه لا يناسب سوق هذا المقام

جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك ارسال حكمة خفية لا نطلع عايم او اما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك (قوله والحق ان عبارة الخ) بمعنى ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة (قوله بانه لا يناسب سوق هذا المقام الخ) لان سوق هذا المقام يقتضي أن يكون ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان أمور الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل على ما يدل عليه قول الشارح

دعوى النبوة ولو بالحنة ولا متأخرا بزمان لا يعتد مثله ويشير اليه قوله عند تحدى المنكرين وقد فات الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير مانع أحدهما أن يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي أن أحبي ميتا قامات حيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم نزله منزلة تصديق الله اياه وثانيهما ان لا يكون مكذبا له كانطاق ما ليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه بانك لست برسول الله وأما نطق من له اختيار كانطاق الانسان الاخرس ونطقه بانك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الا انطاق الاخرس وبعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له في نطق فان نطقه داخل في معجزته فكذبه انطاق له بما يكذبه فلا يكون شاهدا صدقه وبجواب عن فوت القيد بان تكفله قوله عند تحدى المنكرين فان التحدى انما يكون لمعارضه شاهد دعواه ولا شاهدا له في هاتين الصورتين وقد وقع للبعض هنا انه مثل لقوات موافقة الدعوى بانطق الجهاد بانه مفتر كذاب والموافق لما في الكتب الكلامية ما قد منادى ولم

ظاهرة وان تتمذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها وأن يكون عند التحدى صريحا كاذبا اليه بعض وعند التحدى مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدى المنكرين ظاهر في الاول ويحتمل الثاني وأن لا يكون متقدما على



وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز  
 المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لو لا التأييد بالمعجزة لوجب قبول قوله ولما بان  
 الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه  
 بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان  
 عدم خاق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد بحضرة من الجماعة انه رسول هذا  
 الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات  
 ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقامه وان كان الكذب ممكنا  
 في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا  
 بان جبل أحد لم ينفذ ذهبامع امكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب  
 العادة لانها أحد طرق العلم القطعي كالحس ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة  
 من غير الله أو كونها لا لغرض التصديق أو كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من  
 الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكن عدم الحرارة  
 للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال ( وأول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم

يشترط ان يكون  
 معينا للمعجزة قبل  
 اظهارها لان الظاهر  
 بل المتفق انه ليس  
 بشرط

(قوله وهي أمر لا يظهر بخلاف الخ) قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى احترازاً عن مثل  
 نطق الجسد بانه مفتر كذاب وأجيب بان ذكر التحدى مشمريه لان طلب المعارضة  
 في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة

فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار انهم آمنوا عن الخسوف  
 والمسح وهو ظاهر (قوله قيل لا بد من قيد موافقة الخ) يعني لا بد من زيادة قيد آخر في  
 تعريف المعجزة وهو أن يكون موافقا للدعوى ليكون ما نعا عن دخول الخارق الذي  
 لا يكون موافقا له كنطق الجسد بانه مفتر كذاب فان ادعى أحد النبوة وقال معجزتي  
 ان انطق هذا الجسد فنطق الجسد بانه مفتر كذاب فانه بصدق أنه أمر خارق للعادة  
 يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه  
 بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي ان أحيي  
 هذا الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احيائه  
 وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء وأما في الصورة الاولى  
 وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن ذلك لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون  
 الكلام الصادر عن الجسد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة (قوله وأجيب بان  
 ذكر التحدى الخ) يعني ان ذلك القيد مذكور التزاما لان ذكر التحدى يستلزمه فان

(قوله في الكتاب الدال على انه امر ونهى) وذلك في قوله تعالى يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا  
من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة وفيه بحث لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بعث الله تعالى لتبليغ  
الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز أن ٤٦١ يقتصر على نفسه ولا يكونا

محمد صلى الله عليه وسلم) أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد أمر  
ونهى مع انقطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار  
نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا بد ادعى  
النبوة وأظهر المعجزة أمام دعوى النبوة فقد علم بالتواتر وأما اظهار المعجزة فسلو جهن  
أحمد هما انه أظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغهم فمعجزوا عن  
وقدم في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على انه قد أمر ونهى) أما  
الامر فهو قوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة وأما النهي فهو قوله تعالى ولا تقربا  
هذه الشجرة الآية هذا الكذب في المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل  
البعثة لانه في الجنة ولا أمة له هناك نعم برهان يقال لم لا تكفي حواء أمة في الجنة (قوله  
لم يكن في زمنه نبي آخر) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا وفيه تأمل لانه قد  
أمرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى أن اقد فيه في التابوت وأم عيسى عليه السلام  
التحدى هو طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون أن يكون الخارق موافقا  
للدعوى (قوله وقد مر في صدر الكتاب) اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو  
ان الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الايمان بمثله على يد الكاذب بحكم المادة  
فلا تنقض بالقرضيات المحضة (قوله على انه امر ونهى الخ) أي امر ونهى بامر ونهى  
غير مقصورين على نفسه حيث كانا للتبليغ هما الى حواء أيضا فلا يرد ما قيل ان النبي  
عليه السلام على ما عرفت في صدر الكتاب بانسان بعث الله تعالى لتبليغ الاحكام  
فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزمان النبوة لجواز أن يقتصر على نفسه ولا يكونا  
للتبليغ (قوله لم لا يكفي حواء الخ) قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف  
ففي الأمة ان في دار التكليف لانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمة وفيه انه  
لا معنى للتكليف الا الامر والنهي وقد تحت في مادة آدم وحواء في الجنة وتراب  
جزاء ارتكاب المنهي عنه أيضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما (قوله وفيه  
تأمل) أي في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة تأمل لانه قد أمر

مريم بقوله تعالى وهزي إليك كبد النخلة وبأمر أم موسى عليه السلام بقوله تعالى اقد فيه في التابوت  
ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة وتبقى النبوة عنهم لما تقر ان المرأة لا تكون نبيه فلو كانا رجلاين مستوري  
الحال لدل الامر بظاهره على نبوتهما (قوله وتحدى به البلغاء) ذلك معلوم بالتواتر والآيات الكثيرة  
للتحدى ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق المادة عنه حتى كانه بمنزلة التحدي اذ لو لم يتواتر التحدي



معارضة أقصر سورة منه معتمداً على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم وأعرضوا عن  
المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي  
التيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على أنه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى  
النبي علماء عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم  
العادية وثانيهما أنه نقل عنه من الأمور المخارقة للعادة ما بلغ أن قدر المشترك منه أعنى  
ظهور المعجزة حد التواتر وإن كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة علي رضي الله عنه  
وجود حاتم فإن كلامهما ثبت بالتواتر وإن كان تفاصيلها آحادا وهي مذكورة في  
كذلك بقوله تعالى وهزى إليك مجذع النخلة والحق أن الأمر بلا واسطة إنما يستلزم

ذلك الأمور المخارقة  
صريحا أو غير صريح  
وتواتر وقوعها عنه لم  
تكن معجزات

لام موسى بلا واسطة بقوله تعالى \* أن اقذفه في التابوت \* على ما يدل عليه صدره  
وهو قوله تعالى \* اذ أوحينا إلى أمك ما وحي \* وكذلك أمر أم عيسى بلا واسطة بقوله  
تعالى \* وهزى إليك مجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى \* فناداها من  
تحتها أي جبرائيل \* أن لا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا \* ويمكن دفعه بأن المراد أن  
الأمر من الله تعالى بلا واسطة النبي عليه الصلاة والسلام بالكلام المنظوم في اليقظة  
يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم عليه الصلاة والسلام على ما يدل عليه  
قوله تعالى \* وقتلنا يا آدم اسكن \* الآية فإن هذا وحي ظاهر مختص بالنبي لم يثبت لغيره  
ونحقق الأمر بهذه الحثية في حقهما غير معلوم أما في حق أم موسى فلا نه يجوز أن يكون  
بالهام أو في المنام فإن الابعاء يطلق في اللغة على الفناء المعنى في الروح في اليقظة وعلى  
اسماع الكلام في المنام أيضا فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز أن  
يكون على لسان نبي في زمنه لأنه كان في زمنه نبي وأما في حق أم عيسى عليه السلام  
فلا نه يجوز أن لا يكون الأمر من الله تعالى أما إذا كان القائل عيسى عليه السلام  
وقوله فناداها من تحتها أي فناداها من أسفل مكانها فظاهر وأما إذا كان جبرائيل  
عليه السلام فيجوز أن يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى (قوله والحق أن الأمر  
بلا واسطة الخ) أي الحق أن الأمر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة إذا كان لأجل  
التبليغ إلى الغير لأنه مشير بتحقيق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين  
خليقته من ذوى الأسباب لتبليغ الأحكام وأمر آدم عليه السلام كذلك لأن حواء  
مشاركة له في ذلك الأمر والنهي مع أن الخطاب لا آدم فقط على ما يدل عليه قوله  
تعالى \* وقتلنا يا آدم اسكن \* الآية وبهذا اندفع ما أورده في الآراء من لو كان آدم  
رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل إليه لأنه لم يكن في الجنة سوى آدم وحواء

كتاب السير وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعدها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة وأقسامه حيث تحججهم الإبطال وثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال وثباته على حاله لدى الأحوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطمئنا ولا إلى القبح فيه سبيلا فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفترى عليه ثم يعمل ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الأديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة وثانيسما أنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الأحكام والشرائع وأتم مكارم الأخلاق وأكمل كثير من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالإيمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعددولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك وإذا ثبتت نبوته وقدر كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين وأنه المبعوث إلى كافة الناس بل إلى الجن والإنس ثبت أن آخر الأنبياء وأن نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى \* فإن قيل قدر وى في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده

النبوة إذا كان لا جل التبليغ وأمر آدم كذلك (قوله وقد يستدل أرباب البصائر) مبنى الاستدلال الأول على دعوى النبوة وإظهار المعجزة على التعيين أو الإجمال ومبنى الاستدلال الثاني على أنه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي ومبنى الاستدلال الثالث على أنه مكمل بالكسر على ذلك الوجه أيضا وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدى وإظهار المعجزة

وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى «ولا تقر بأ» الآية والملائكة رسل الله تعالى فلا يحتاجون إلى رسول آخر لأن الخطاب لآدم وحده وادخل حواء في النهي من باب تغليب المخاطب على الغائب على ما يدل عليه قوله تعالى «اسكن أنت وزوجك الجنة» الآية (قوله مبنى الاستدلال الأول) وهو قوله أما نبوة محمد عليه الصلاة والسلام إلى قوله وقد يستدل أرباب البصائر على إظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله تعالى الذي أشار إليه بقوله أحدهما أو على سبيل الإجمال وهو سائر معجزاته التي أشار إليه بقوله وثانيسما أنه نقل عنه الخ ومبنى الاستدلال الثاني وهو قوله قد يستدل أحدهما ما تواتر من أحواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيسما

(قوله وقد يستدل  
أرباب البصائر على  
نبوته بوجهين) أعلم  
أن الاستدلال  
بالمعجزة من برهان  
الأنبياء لأن إظهار  
خارق العادة على يديه  
مطلوب النبوة وفرعها  
والاستدلال الثاني  
لأرباب البصائر من  
باب البرهان اللغوي  
فإنه تعيين حقيقة النبوة  
وتبيين أن تلك الحقيقة  
حصلت له على أكمل  
الوجوه فاثبات أنه  
نبي باثبات أن حقيقة  
النبوة ثابتة له هكذا  
نقل في شرح المواقف  
عن الإمام في المطالب  
العالية وأما الدليل  
الأول لهم فركب من  
الذي والاني فإن  
ما قبل النبوة سبب  
عادي لجماله نبيا وما  
بعدها من فروع النبوة



(قوله قلنا نعم لكن يتابع محمداً) وما روى من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع أنه يجب قبول الجزية في شريعتنا فلا ينفى المتابعة لأن ذلك يبان انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعتها لأن النصارى ممن لا يقبل منهم إلا الإسلام ولا تقبل الجزية منهم فإن كان دينهم ثابتاً لا يبدلهم إلا الإسلام على أن خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه ٤٦٤ فيما لا يقبل النسخ فتأمل (قوله والأولى أن لا يقتصر على عدد)

الظاهر أن يقال إن لا يذكّر عدد لأنه لا يقتصر على عدد فإنه يفيد أن يرددين العدد ليس المقصود ذلك فإنه كما يتنافى قوله تعالى ومنهم من لم تقصص عليك الاقتصار يتنافى التردد ولا يؤمن أن يدخل فيهم من ليس منهم أو يخرج من هو فيهم وغاية التوجيه أن يقال المراد من الاقتصار على عدد أن يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الأعداد وذلك إذا سمي عدداً معيناً أو مردداً فعدم الاقتصار لا يكون إلا بان لا

\* قلنا نعم لكنه يتابع محمداً عليه السلام لأن شريعته قد نسخت فلا يكون إليه وحى ولا نصب أحكام بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام ثم الأصح أنه يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدي لأنه أفضل فإمامته أولى (وقد روى بيان عدتهم في بعض الأحاديث) على ما روى أن النبي عليه السلام سئل عن عدد الأنبياء فقال مائة ألف وأربعمائة وعشرون الفاو في رواية مائة ألف وأربعمائة وعشرون الفا (والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم تقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) إن ذكر عدد أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هو فيهم)

(قوله لكنه يتابع محمداً عليه السلام) وما روى من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع أنه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجهه أنه عليه السلام بين انتهاء شريعة هذا الحكم إلى وقت نزول عيسى عليه السلام قلاً انتهاء حينئذ من شريعتنا على أنه محتمل أن يكون من قبل انتهاء الحكم لانتهاء عائلته

أنه ادعى ذلك الأمر العظيم الخ (قوله وما روى من أن عيسى عليه السلام الخ) يعنى ما يورد من أن عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع أن قبول الجزية واجب في شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك إلا يراد أن النبي عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية إلى وقت نزول عيسى عليه السلام فإن الانتهاء يكون من شريعة نبيتنا فلا نسخ (قوله على أنها تقول يجوز أن يكون رفع الجزية من قبل انتهاء الحكم بانتهاء عائلته فإن عمالة قبول الجزية

بذكر عدد وفي كون الآية مخالفة الحديث بحث

الاحتياج

أن تعيين عدد جميع الأنبياء لا يتنافى عدم التسمية من بعض فإن النصص منه إن يذكر اسمه ويخبر عن حاله من أحواله ثم عدم الأمن من دخول ما ليس نبياً مما لا شبهة فيه وأما خروج من هو نبى غاصباً فهو لا لازم لأن العدد لا يفيد الحصر كما بين في محله فتوالت على أن عدد نبى الزيادة في ذكر عدد أهل لا يلزم عند النبى غير نبى كما ذكره الشارح غيبته أن يوجد كلام المصنف بأنه لا يؤمن أن يخرج عن التسمية إلا استناداً من هو فيهم فلا يتم الإيمان بالأنبياء ويبقى البعض غير مؤمن به لا بما حمله الشارح عليه و يعلم مما ذكره أن الأولى أن لا يبين نبى في التصديق

ان ذكر عدد أقل من عددهم يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصاً اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يقضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عبد النبي عليه السلام من غير الانبياء وغير النبي من الانبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله

كفاي سقوط نصيب مؤمنة القلوب ( قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط ) مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن

الاحتياج الى المال من جهة اعطائه عسا كر الاسلام لحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها أحد فلا يحتاج عسا كر الاسلام الى جزية الكفار ( قوله كفاي سقوط نصيب مؤلفة القلوب ) أي كسقوط حصة مؤمنة القلوب عن مصارف الزكاة فانهم كانوا قومًا قد أسلموا وانيتهم ضعيفة فيتألف قلوبهم بالاعطاء واشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم وأتباعهم وقيل أشراف يتألفون على أن يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح أنه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلفة في زمان النبي عليه السلام أكثر سواد الاسلام فلما أعزه الله تعالى وكثر أهله سقط ذلك في زمن أبي بكر رضي الله تعالى عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع الصحابة واجتماعهم على ما في شرح التاويلات ولا يشترط المنسخ زمانه عليه السلام على ما قاله بعض المتأخرين كفاي النهاية وانما سمي مؤلفة القلوب لانه قد ألف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال ( قوله مثل العقل والضبط والعدالة الخ ) أما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالانوار الحسنى البصريات ويعبر كماله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحقق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه يذل الجهود ثم الثبات عليه بمحافظته حدوده ومراقبته بما ذكرناه على اساءة الظن بنفسه الى حين أدائه فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه أغلب من حفظه أو مساهلته بعدم اهتمامه بشأن الحديث وان وافق التماس لقوات أصل الضبط بالنسيان أو بعدم الاهتمام وأما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعبر كماله بان يكون المرء منزعجاً عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية تناقض لقوات أصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو

بالنبوة ما لم يتواتر نبوته  
لان في التصديق  
بالنبوة كذلك مخافة  
عدم ليس نبيا نبيا  
وان يتوقف في اثبات  
نبوة من اختلف في  
نبوته



(قوله لان هذا معنى النبوة والرسالة) وصف المصنف رحمه الله تعالى الانبياء باربعة اوصاف وجعل الشارح الاثنين معنى النبوة والرسالة والاخرين من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها اذ النبوة تقتضي تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا للتبليغ الاحكام لانفس التبايع والتبليغ اخبارا للتبليغ ايضا لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة فيه نظرا لانه يكفي فائدة للبعثة ان يشل النبي ثواب النبوة بان يكون بعيدا من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيهم مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ العربي قدس سره انه ذكر في استغناء الحق انه بعث نبيا الى قرية ٤٦٦ وسلط عليه في سبيله ذبا اهنكا وكاتبه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره

الشيعة انه يجوز ان يخفى النبي دعوته تقية \* فان قلت الصدق والنصيحة في الجملة يكفي فائدة للبعث فكيف تبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب وعدم النصيحة \* قلت اذا احتسب تبليغهم الكذب ولم يسبق وثوق تبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم أصلا وكونهم ناعحين خلق الله مطلقا حتى أنفسهم يعني مشفقين في الدين يقتضي عصمتهم عن الذنب مطلقا فانه إشارة الى

لا يحتمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا خبزين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناعحين) للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا إشارة الى أن الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام وإرشاد الأمة أما عمدا فبالاجماع وأما سهوا فباعتدال أكثرين (قوله أما عمدا فبالاجماع) أي الكذب عمدا فيما يتعلق بأمر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال

الذي لم يعرف فسقه وعدالته لتصور عدالته وأما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ولا يكتفى بظاهره وهو نشوء على طريقة المسلمين وثبوت الاحكام بتبعية الابوين بل اعتبر كماله أيضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل \* فلا يقبل رواية الكافر والمتدع وان كان عاقلا نهما بطاعا ولا في دينه لانه قد يعتمد الكذب للتعصب في الدين وأما عدم الطعن فهو ان لا يكون الراوي مجر وحا في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن امام الراوي بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجر وحا أو من غيره فاما من النصحاني فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخطا والافلا وان كان من أئمة الحديث فان كان مجرلا بان يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن من أهل النصيحة لا من أهل العداوة والتعصب يكون جرحا والافلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الاصول (قوله اذ لو جاز الخ) يعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا

عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر الصدق الا أنه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملاك لبطل النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالاولى أن يقول الشارح وفي هذا إشارة الى أن الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بالاجماع (قوله أما عمدا فبالاجماع) الاجماع على عدم تعمد الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما يلتقون من الله تعالى على ما ذكر في المواقف ولا يعبر عنه على ما يستند من كلام الشارح وقوله هذا كله بعد الوحي لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبار عند الجمهور الى آخره فانه يقتضي أن يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام في الكفر

وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي  
وبعد بالاجماع وكذا عن اعمد الكبار عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف  
في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل واما سهوا فجوزها الا كثرون واما الصغائر فيجوز  
عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الحجة  
كمرقة انمة والتطفيف بحجة لكن المحققين اشترطوا ان ينهوا عليه فيتمواعته هذا  
كله بعد الوحي واما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة  
الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع  
ما يوجب النفرة كهر الامهات والتجور والصغائر الدالة على الحجة ومنع الشيعة  
صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا

وكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعمد اليه واما ما كان بلا عمد فلا يدخل  
تحت التصديق بالمعجزة ( قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب ) يعني به ما سوى  
الكذب في التبليغ ( قوله أو العقل ) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدي الى  
النفرة المانعة عن الاقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة ويرد عليه ان  
الفساد في الظهور وان الكلام في الصدور ( قوله يجوز واظهار الكفر تقية ) أي خوفا  
لان اظهار الاسلام حينئذ اناء النفس في الهلكة وردبانه يفضي الى اخفاء الدعوة  
بالكية

ابطل دلالة المعجزة على صدقه فيما أتى به من الله تعالى مع أن دلالة المعجزة على صدقه  
دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوع لان الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية  
فانما علم بالضرورة أن جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع جواز ذلك في نفسه ( قوله وهكذا في  
السهو الخ ) أي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند  
الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما أتى به  
مطلقا وقال القاضي الخ أي قال القاضي الباقلاني أنه يجوز صدور الكذب عنه في  
الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تعتمد وتقصده اليه واما  
ما يصدر بالاعمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب  
سهوا دلالة المعجزة هذا والمتمم انه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية مطلقا  
( قواه يعني به ما سوى الكذب في التبليغ ) أي في الاحكام التبليغية كذبا كان أو غير  
كذب كسائر الذنوب والمعاصي ( قوله ويرد عليه الخ ) أي يرد على ما قالوا أنه لو تم  
لدل على أنه يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للنفرة والكلام في أنه يمتنع صدور



(قوله فما كان متقولا بطريق الاتحاد) سواء بلغ حد الشهرة أولا فمردود لان نسبة الخطا الى الرواة أهون من نسبة المماضي الى الانبياء وما كان بطريق التواتر قسما ما يمكن حمل خصوصياتها على أمر يخرجها عن كونها ذنوبا كحمل قول ابراهيم ٤٦٨ عليه الصلاة والسلام اني سقيم على اني سقيم فيما بعد فيحمل عليه

ان أمكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة أو على الصغيرة والحمل على ترك الاولى أنسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بانفط الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختره وسوى بينهما المواقف وبما قررناه اندفع ما يقال انه لا تقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر لما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل أو تصرف النسبة الى غيرهم بان يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز في النسبة وانما في من قبيل

تقرر هذا فنقل عن الانبياء عما يشمر بكذب أو معصية فما كان متقولا بطريق الاتحاد فردودوما كان بطريق التواتر فمردود عن ظاهره ان أمكن والا فيحمل على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة ( وأفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم ) لقوله تعالى كنتم خير امة الاية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام اناسيد ولد آدم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل

اذ اولى الاوقات بالتيمة وقت الدعوة وأيضا متقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الملاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى ( قوله فمردود عن ظاهره ) أى بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر أيضا وفيه توجيه آخر بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل ( قوله ولا شك ان خيرية الامة الخ ) فيه منع ظاهر لجواز أن تكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقولهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم ( قوله لانه لا يدل على كونه الخ ) قد يقال المراد باولاد آدم في العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر أيضا

الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود ( قوله اذ اولى الاوقات ) بالتبعية وقت الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين ( قوله فيه بحث الخ ) هذا وارد على كلا وجهي الرد وليس خاصا بقوله وأيضا متقوض بدعوة الخ كما توهم وحاصله أنه يجوز أن يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما أعلم الله تعالى موسى وهارون دفعة بقوله لا تخافا اني معكما أسمع ( قوله أى بطريق صرف النسبة الى غيرهم الخ ) يعنى ان المراد بصرف الظاهر هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء \* نجعلاهم شركاء فيما آتاهما أى جعلنا أولادهم شركاءه دليل قوله تعالى عما يشركون \* وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى أيضا صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما ( قوله وفيه توجيه الخ ) أى في عبارة الشارح توجيه آخر بان المراد بصرف الظاهر ما عند ترك

التجوز في الطرف ( قوله ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع الاولى لكمال نبهم ) فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقولهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم والا آدمي وبنو آدم أشهر في نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين نبي آدم وولد آدم

فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من آدم فقدسها وقد يجعل دليلا على كونه نوحا  
أو إبراهيم أو موسى أو عيسى على اختلاف الأقوال أفضل من آدم والأفضل من الأفضل لكن هذا الحكم  
اختلاف في لأن بعضهم قال آدم أفضل منهم فبناءً على فضيلته صلى الله تعالى عليه وسلم يجعلها خلافاً على أن الحديث  
خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ٤٦٩ أنا أكرم الأولين والآخرين  
عند الله ولا تخف أنتم

من أولاده ( والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامرهم ) على ما دل عليه قوله تعالى  
لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ( لا يوصفون  
بذكورة ولا أنوثة ) اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الأصنام أنهم  
بنات الله تعالى محال باطل وإفراط في شأنهم كما أن قول اليهود أن الواحد منهم قد  
يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالسخن تقييد وتقصير في حالهم فإن قيل أليس قد كفر  
ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم \* قلنا لا بل كان من الجن فسق عن

وفيه ما فيه وقد يوجه أيضاً بأن في أولاده من هو أفضل منه كنوح أو إبراهيم أو موسى أو  
عيسى عليهم السلام على اختلاف الأقوال وفيه ضعف أيضاً إذ قد قيل بأن آدم عليه  
السلام هو الأفضل لكونه أباً للبشر والأولى أن يستدل بقوله عليه السلام أنا أكرم  
الأولين والآخرين على الله ولا تخف ( قوله بدليل صحة استثنائه )

الأولى بحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة ( قوله وفيه ما فيه ) أي فيه من  
التكف ما فيه بأن دعوى كون أولاد آدم عليه الصلاة والسلام حقيقة عرفية في نوع  
الإنسان ودعوى التبادر غير مسموعة وبمجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال ( قوله وقد  
يوجه ) أي قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بأنه يدل على أنه عليه الصلاة والسلام  
أفضل أولاد آدم عليه السلام ولا شك أن في أولاده من هو أفضل منه على اختلاف  
الأقوال فقيل أنه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل إبراهيم لزيادة توكله واطمئنانه  
وقيل موسى لكونه كلم الله ونحيه وقيل عيسى لأنه روح الله وصفه والأفضل من  
الأفضل أفضل فيكون نبينا أفضل من آدم أيضاً وهو الظاهر ( قوله والأولى أن يستدل  
بقوله أنا أكرم الأولين الخ ) وأما قوله عليه السلام لا تخفوني على أخي موسى وما يابغي  
لاحد أن يقول أنا خير من يونس بن متى \* فتواضع منه ويجوز أن يكون توقفاً منه قبل  
علمه بكونه أفضل أو منعاً منه في أصل معنى النبوة على ما أشير إليه بقوله تعالى \* لا تفرق

لأن عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولا دلالة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن  
إننا على نفي الأنوثة لأنه محتمل أن يكون النظم على جعل الجميع إننا وإيس لك أن تستدل على الوصف بالذكورة  
والأنوثة بأن ظاهر استثناء إبليس عن الملائكة دل على أنه ملك وإثبات الذرية له في قوله تعالى أنتخذونه وذريته  
أولياء دل على أنه أنثى فثبت الذكروا لأنثى للملك لأن الاستثناء يعارضه ما يخرج دلالة عن الملائكة عن كونها  
قطعية وأهل جعلهم الملائكة بنات الله لسترهم عن العين وذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستتر

( قوله والملائكة عباد  
الله ) أي مملوكون لله  
في الفاعل العبد  
الإنسان حراً كان  
أورقيقاً والمملوك  
وقد ضمن وصفهم  
بالعبودية رد كونهم  
بنات الله إذ الولادة  
تنفي الملك ووصفهم  
بقوله العاملون بامرهم  
دون العصمة لأن  
الثابت بالدلة مجرد  
ذلك وأما العصمة  
نفسياً وإثباتاً فدلها  
متعارضة ظنية لا تفيد  
العلم واليقين وعدم  
ورود ذلك لادلة  
وعدم دلالة عقل في  
الذكورة والأنوثة  
لا نفياً ولا إثباتاً يقتضي  
عدم الوصف بالذكورة  
والأنوثة وعدم  
الوصف بنفيمهما أيضاً



(قوله والله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه) لم يذكر عدد الكتب إشارة إلى أن العدد لم يثبت بدليل يقيد اليقين  
 فالأولى ترك العدد في التسمية لئلا يخرج كتاب أو يدخل غير كتاب على أن ما ورد أن الكتب مائة وأربع  
 يتأني ما ورد أن المرسلين ٤٧٠ ثلثمائة وثلاثة عشر لأن الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التنافي بحجج

إلى التكلف ولم يقل  
 أنزلها على رسوله مع  
 أن الكتاب من بين  
 الأنبياء مخصوص  
 بالرسول لأنه يقتضي أن  
 يكون المنزل عليه  
 رسولا قبل أنزال  
 الكتاب فليس نزل  
 على رسوله خلاف  
 الأولى كما يتسوه بل  
 لا اختيار الأولى وقوله  
 وبين فيها أمره ونهيها  
 ينتقض بالزبور لأنه  
 لم يكن فيه إلا التناء  
 والادعية وقوله وهو  
 واحد فمر بان الكل  
 متحد في كونها كلام  
 الله تعالى غير متفاوتة  
 في تلك الصفة وإنما  
 التعدد والتفاوت في  
 النظم المقروء والموع  
 وفيه أنه لا فائدة في هذا  
 الحكم وقد يفسر  
 قوله وكلها كلام الله  
 بان الكل دال على

أمر ربه لكتبه لما كان صفة الملائكة في باب العبادة ورفع الدرجة وكان جنيا  
 واحدا مع مور بالعبادة فيها بينهم صح استثناء ودهم تغليا وأما هاروت وماروت  
 فلا صح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعبد بهما إنما هو على وجه  
 المعاتبة كما يعاتب الأنبياء على الزلة والسهو وكما يعظ الناس ويعلم أن السحر  
 ويقولان إنما نحن فتنه فلا تكفروا ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به  
 ( والله كتب أنزلها على أنبيائه وبين فيها أمره ونهيها وعده وعيده ) وكلها كلام الله  
 إذا لاصل في الاستثناء هو الاتصال وأيضا لو لم يندرج في الملائكة لم يتناولها أمرهم  
 بالسجود فلم وجد دفعه عن أمر ربه وقد يجاب بان أمر الأعلى يتضمن أمر الأدنى  
 بلا مزية ( قوله صح استثناء ودهم تغليا ) فينبغي أن يكون الأمر بالسجدة لجماعة فيهم  
 إبليس وعبر عنهم بالملائكة تغليا

بين أحد من رسله (قوله إذا لاصل في الاستثناء الخ) أي الاستثناء الحقيقي هو المتصل  
 لأن الاستثناء الإخراج فلا يتصور الإخراج بدون الدخول وأما المنع فيسمى استثناء  
 بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وإنما جعلوه قسما نظرا إلى الظاهر (قوله وقد يجاب  
 عنه بان أمر الأعلى الخ) أي وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فإن قيل ليس قد  
 كفر إلى آخره بان الجن أيضا مأمورون مع الملائكة إلا أنه استغنى بذلك الملائكة  
 عن ذكرهم للقطع بان أمر الأعلى يستلزم أمر الأدنى فإنه إذا علم أن الأمر مأمورون  
 بالتذلل علم أن الأصاغر أيضا مأمورون به فالضمير في قوله فسجدوا راجع إلى القليلتين  
 كانه قال فسجد المأمورون إلا إبليس وفيه تأمل ظاهر (قوله فينبغي أن يكون) إشارة إلى  
 الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعني فعلى هذا الجواب  
 يكون الأمر بالسجود لجماعة من الملائكة كان إبليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة  
 تغليا للاكثر على الأقل أو الأشرف على الأدنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا  
 فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فإنه لا حاجة فيه  
 إلى تسميته ملكا على سبيل التغليب لأن محصله أن الأمر للفرقتين إلا أنه استغنى بذلك

كلام الله تعالى ويجعل قوله وهو واحد يعني أن كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو  
 بعيد عن العبارة جدا والمتجه أن المراد أن كلام الله تعالى واحد في نفسه وإنما التعدد باعتبار وجوده اللفظي  
 وكذا ترجيح البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت فحمل التفاوت لتفسير التعدد وهو قوله كما ورد في الحديث  
 ينبغي أن يكون متعلقا بفضيل الكتب وفضيل السور لأن كلامها إنما يعلم من الشرع

تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقرء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرآن كلام واحد ولا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار الكتابة والقراءة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وخقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه ارفع اوزد كر الله تعالى

(قوله وهو واحد) أي الكل متحد من حيث انه كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقرء فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيري ولك ان تقول كلها كلام الله تعالى أي دال عليه بمعنى الوحدة ظاهر

أحدهما عن الآخر (قوله أي الكل متحد من حيث انه) أي من حيث كونه كلاما غير متفاوت في تلك الصفة واما تفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن في أعلى المراتب وأقصاها الكون نظمه في أعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على أن كلها كلام الله النفسي فمعنى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في أنفسها الكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثيفه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم أي من حيث الوجود اللفظي لا من حيث الوجود العيني وحاصل التوجيه ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات فان أراده في قوله كلها كلام الله اللفظي فمعنى قوله كلها كلام الله ظاهر الكبر قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله تعالى فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياتها فان القرآن في أعلى المراتب وأقصى الدرجات كما ان نظمه في أقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان أراده بكلام الله تعالى في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله كلها داليل على كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله الازلي واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في نظم المقرء أي في الكلام اللفظي الدال عليه (قوله فعطف التفاوت على التعدد الخ) يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويكون معنى الكل متحدا من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد والتفاوت في النظم المقرء قريبا من العطف التفسيري بمعنى انه كما يكون المقصود



(قوله والمعراج لرسول الله محمد صلى الله عليه وسلم الخ) الظاهر العروج الا أنه أطلق المعراج وأراد العروج إشارة  
 أن العروج كان بالمعراج على ما ذكره أرباب السيرانه ظهر في بيت المقدس من الصخرة إلى السماء بمعراج في  
 الحسن والجمال وهو المعراج الذي تعرج منه الملائكة إلى السماء إحدى عرشيته من الياقوت الاحمر والاخر  
 من الزبرجد الاخضر وأحدى درجاته من الفضة وأخرى من الذهب مكاله بالدر والياقوت وهو الذي ينفذ  
 منه ملك الموت لقبض الروح ويراد المختصر فلا جله ينظر جدا ويالغ في النظر والجواب بان المراد الرؤيا  
 بالعين مبنى على ان الرؤيا ٤٧٢ جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية الا أنه في رأى في المنام أنه

فيه أكثر من الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها (والمعراج  
 لرسول الله عليه الصلاة والسلام في اليقظة بشخصه إلى السماء ثم إلى ما شاء الله تعالى من  
 العلى حق) أي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعا  
 والاو أنسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد (قوله أي ثابت بالخبر المشهور)

بالبیان هو المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه كثرة  
 فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض  
 اذا الخفاء انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج إلى  
 البيان فذكرها استطرادى ليس فيه كثير فائدة ولذا ترك المحشى أخذ التعدد في  
 بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث خصوصيات الخ ولم يقل وان تعدد  
 وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفًا لتفسير الكور  
 التعداد محمول على معناه الحقيقي على ما مر تقريره (قوله والاو أنسب بقوله الخ  
 أي التوجيه الاو أنسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل فاد  
 معناه الظاهر كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور في كونه كلامات تفاوت وتفضيل  
 ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سورة أفضل  
 كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الخيرة  
 لا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظاهر وانما قال أنسب لان  
 يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد  
 لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي

وبعضهم حمل قول عائشة رضي الله تعالى عنها على معراج آخر وجمع بين كلام عائشة وغيره بتجويز تعدد المعراج وأما ما قاله بعض متأخري أصحاب السيران كلام عائشة مبنى على انها كانت في زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعاوية كان لم يسلم فلم يعرفه فليس بشيء ولا ينبغي أن يصنى إليه لان عائشة رضي الله تعالى عنها مع حرصها في معرفة أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم يعدد كمال البعد أن

تقنع بمعرفة أيام صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده في الاسلام ورؤيته صلى الله عليه وسلم لربه في هذه الليلة فما أنكر عائشة وجمع من الصحابة واثبات الرؤية متقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة والزبير وكه الاحبار والزهرى وأبي الحسن الاشعري وأكثر أتباعه لكن اختلفوا في انه هل هو بالقلب بان أعطى لق حال البصر فرآه رؤية البصر أو بالبصر والصحيح الاول لان ابن عباس صرح في بعض ما روى عنه بالقلب والبعض أطلق وجعل بعض الائمة الاحوط فيه التوقف لان شيئا من أدلة الطرفين لا يفيد اليقين والمسالك يقي

الدال

استحالته انما يقتضى على أصول الفلاسفة والا فالحرق والالتئام على السموات جاز  
والاجسام كلها تماثلة يصح على كل ما يصح على الاخر والله تعالى قادر على الممكنات  
كلها فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روى عن  
معاوية انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صاحبة وروى عن عائشة رضي الله  
عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال تعالى وما جعلنا الرؤيا  
التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن

يفهم منه ان المعراج الى السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الا حاد هو خصوصية ما اليه  
من الجنة او غيرها ( قوله واجيب بان المراد الرؤيا بالعين ) وقد يجاب ايضا بان المراد  
رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل هو رؤيا انه سيدخل مكة وقيل بما هارؤيا على  
قول المكذبين نحو قوله تعالى ابن شر كاذب ( قوله والمعنى ما فقد جسده )

الدال عاينه يكون بعض السور افضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد  
لا تفاوت فيه أصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون  
بعض الكتب افضل من بعض لكنه خلاف الظاهر ( قوله يفهم منه ان المعراج الى )  
وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى  
العباد ايضا مشهورا ( قوله وما ثبت بطريق الخ ) يعني كون المعراج من السماء الى  
العباد ايضا مشهورا ليس بخالفه ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى  
الجنة أو الى العرش أو الى غير ذلك آحاد لان ما ثبت بطريق الا حاد هو خصوصية ما  
اليه من الجنة أو الى العرش أو الى طرف العالم لا الى مطلق الملاحق ينفيه ( قوله  
وقد يجاب بان المراد الخ ) أى قد يجاب عن الاستدلال بالآية باناسلمنا ان المراد  
بالرؤيا الرؤيا في المنام لكن لا نسلم ان الآية نازلة في شأن المعراج فان المراد بالرؤيا  
الواقعة في هارؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر فانه عليه السلام رأى في المنام هزيمة  
الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شأنه ( قوله وقيل ) أى في الجواب عن الآية  
سلمنا ان المراد الرؤيا في المنام لكن المراد بهارؤيا انه سيدخل مكة فانه رآها قبل  
دخوله فيها على ما قال الله تعالى ان صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد  
الحرام الآية ( قوله وقيل الخ ) أى في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرؤيا  
الرؤيا في المنام وان الآية نازلة في شأن المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق  
المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انما كانت رؤيا فسماه الله تعالى  
بها كما واستهزاء بهم كما في قوله تعالى ابن شر كاذب فان المشركين كانوا يسمون



( قوله العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن ) ان أريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ما سوى أفضل النوع وان أريد حسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم أن لا يكون فائت الوقت الذي يمكن له صرفه في المعرفة وليا لانه لم يعرف حسب ما يمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت للمعرفة لزام معرفته الا أن يقال المراد حسب ما يمكن له ومداره ليس ٤٧٤ على عدم تضييع وقت بل على انجذاب واطف من الله تعالى فيجوز أن يمن على أحد بالنوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مستديرة يمكن له من معرفة ذاته وصفاته وقوله فما لا يكون مقرونا بالايان والعمل الصالح يريد به خارق عادة لا يكون كذلك والتمتصود ضبط خارق العادة فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج وأورد عليه انه غير حاصر لانه ان وافق الغرض فاستدراج والافاهاة كما روى أن مسيلة الكذاب لما دعا لاعور بان يصير عينه العوراء بصيرا فصار أعشى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومهونة واهانة

الروح بل كان معروجه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الانكار بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف أقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فلا سراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه عليه السلام إنما رأى ربه بؤاذه لا بعينه ( وكرامات الأولياء حق ) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهوراً أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقيقة

والاولى أن يجاب بان المعراج كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضي الله عنها حكاية عن الثانية ( قوله يكون استدراجا ) ان وافق غرضه والابسى اهانة كما روى أن مسيلة الكذاب دعا لاعور أن يصير عينه العوراء

ما يبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء أيضا بطريق المشاكلة انما هو لهم تمكينا بهم واستهزاء ( قوله والاولى أن يجاب الخ ) انما كان أولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما فقد جسد محمد ليس المعراج عن مشاهدة ولا يخفى أن الجواب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان أولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لکن

واعترض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم هو الحمل من غير ذكر وظهور صحبة الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من ان الاول معجزة لذكرا والثاني لسليمان عليهما السلام لا يرد ما يقال المعجزة ما قارن التجدي ولا مقارنة هنالاه يتأفیه ما سیردان كرامة الولي معجزة للنبي الا أن يقال ما سياتي مسامحة والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة معجزة مسامحة لا يخرجها عن الكرامة

الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصاً  
 الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحاداً وأيضاً الكتاب ناطق بظهورها من  
 مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز  
 ثم أورد كلاماً يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جداً  
 فقال ( ننتظر الكرامة على طريق تقبض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة في المدة  
 القليلة ) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الأشهر بعرش  
 بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة ( وظهور الطعام والشراب واللباس عند  
 الحاجة اليها ) كما في حق مريم فانه قال تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد  
 عندها رزقاً قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله ( والمشي على الماء ) كما نقل  
 عن كثير من الأولياء ( وفي الهواء ) كما نقل عن جعفر بن أبي طالب وأحمد بن السرخسي  
 وغيرهما ( وكلام الجهاد والمجما ) واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من  
 الأعداء أما كلام الجهاد كما روى أنه كان بين يدي سليمان وأبي الدرداء رضى  
 الله عنهما قصعة فسيحت وسمعت يسبحها وأما كلام المجما فتبكم الكتاب

صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد نظم الخوارق من قبل عوام المسلمين  
 تخليصاً لهم من الحزن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق أربعة معجزة وكرامة  
 ومعونة وإهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الراء ص والاسم دراج ( قوله وأيضاً  
 الكتاب ناطق الخ ) \* ان قيل الأول ارهاص النبوة عيسى عليه السلام أو معجزة  
 زكريا عليه السلام والثاني معجزة سليمان عليه السلام \* قلنا نحن لا ندعى الا ظهور  
 خارق من بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسميته ارهاصاً  
 أو معجزة لنبى هو من أمته وسياق الآيات يدل على أنه لم يكن هناك دعوى النبوة  
 ولا قصد التصديق بل لم يكن لذكر يعلم بذلك والامساك بقوله أنى لك هذا كذا في  
 شرح المناصد

القول بتعددتها من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال ( قوله وفيه نظر بل هي  
 ستة بضم الراء ص الخ ) لم يجعل السحر داخل لأنه ليس من الخوارق على ما مر في  
 صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم أو الكافر والأول  
 اما أن لا يكون مقروناً بكمال العرقان وهو المعونة أو يكون وحيداً مقروناً  
 بدعوى النبوة فهو المعجزة أولاً وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ظاهراً من النبى قبل دعواه  
 فهو ارهاص أولاً فهو الكرامة والثاني أعني الظاهر على بدالكافر اما أن يكون



لاصحاب الكهف و كما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ينار رجل يسوق بقره قد حمل عليها اذا التفتت البقرة اليه وقالت اني لم أخلق لهذا انما خلقت للحرث

وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا قال نزاع لفظي ولا يخفى فساد على ان سؤال زكريا يحتمل أن يكون امتحانا للمعرفة مريم ( قوله ينار رجل يسوق الخ ) اعلم ان ينار بالف الاشباع وينار بالمزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازاة فلا بد لهما من جواب فان تجردا عن كلمتي المفاجاة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجاة في تلك الكلمتين

موافقا لدعواه فهو الاستدراج أولا فهو الاهانة ( قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية الخ ) يعني لا نسلم أن المدعى ليس الا ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعزلة أيضا قائلون بها والأي وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع أيضا يكون النزاع فيها التضييق في مجرد التسمية فان أهل السنة يسمونها كرامة والمعزلة ارهاصا ولا يخفى فساد ذلك ( قوله على ان سؤال زكريا الخ ) بحث على قوله بل لم يكن لزكريا علم بذلك وحاصله اننا لا نسلم ذلك قولكم والامسال بقوله أني لك هذا قلنا يجوز أن يكون السؤال امتحانا للمعرفة مريم بمعجزته ( قوله اعلم ان ينار بالف الاشباع الخ ) اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما أي مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك أي زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة أشبهت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه المضاف اليه لانها انما تاتي للوقوف أو زيدت ما الكافة في آخرها لانها تكف المتضي عن الاقتضاء ( قوله وهو من الظروف الزمانية الخ ) فانه اذا زيدت في آخره الالف أو كتبت بما أو أضيف الى الجملة لا يكون الا لازمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع في الباب لكن قال التارح الرضي يدخلان الماضي والمستقبل أيضا وقال ابن مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيدها بالاسمية ( قوله وفيهما معنى المجازاة ) أي في ينار وبينما معنى الشرط كما في اذا وهو تعليق أمر بما آخر ( قوله فان تجردا عن كلمتي المفاجاة الخ ) أي ان تجرد جوابه عن كلمتي المفاجاة وهما اذا كما في قول الاصمعي

(قوله ولما استدل

المعتزلة المنكرون

لكرامة الاولياء)

والاستاذ أبو اسحق

وأبو عبد الله الحلي

وتقييد المعتزلة

بالتكريم لاخراج أبي

الحسن البصري منهم

فانه يوافقنا وحاصل

الاستدلال انه ينسد

باب اثبات النبوة

وحاصل الجواب أن

الكرامة اعانة على

الاثبات لانها معجزة

يعني كالمعجزة في

اثبات دعوى النبوة

والانتم يقارن دعوى

الرسالة والتحدى

ليس بمعجزة ويمكن

تقص استدلالهم

بالسحر فانه يجري في

السحر بان يقال

لو كان السحر ناجيا

لا لبس بالمعجزة فيسد

باب اثبات النبوة فما

هو وجوابهم عنه

جوابنا وينبغي أن

لا يخص انكار

المعجزة بالكرامة بل

بمطلق خارق العادة

كرامة كان أو

استدراجا

قال الناس سبحان الله بكرة تكلم فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا (وغير ذلك من  
 الاشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه يهاون حتى أنه قال  
 مير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذير الله من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع  
 سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرره وكجريان  
 النبل بكتاب عمر رضي الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن تحصى ولما استدل  
 المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء  
 لاشتباه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي أشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك)  
 أي ظهور الخوارق العادات من الاولياء أو الولي الذي هو من آحاد الامة (معجزة  
 الرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها) أي تلك الكرامة  
 (انه ولي وان يكون وليا الا وان يكون محققا في ديانته وديانته الاقرار) باللسان  
 والتصديق بالقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له في أوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا  
 الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان  
 الامر الخارق العادة فهو بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله  
 أو من قبل آحاد من أمته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة  
 من ظهر ذلك من قبله فالتبني لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات  
 ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي (وأفضل البشر بعد نبينا)

(قوله فقال الناس) أي عند حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي سمعها من الملاك قال  
 الناس متعجبا بكرة تكلم أي تكلم فحذف إحدى التاءين فقال عليه السلام آمنت بهذا  
 أي صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ)

\* فيينا نحن رقبه أتنا \* فهو العامل في بينا اذا لم يمنع من العمل حينئذ فمعنى قولنا فيينا  
 نحن رقبه أتنا بين أوقات نحن رقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتي المفاجأة فالعامل في بينا  
 وبينما معنى المفاجأة الكائن في تبتك الكلمتين أي كلمتي المفاجأة وليس العامل هو  
 الجواب لانه مجرد وربا ضافة اذا واذا اليه وما في صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف  
 لانها لم يعمد كلمة واحدة بعض أجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك  
 ما هو بمنزلة في المعنى فمعنى قوله بينا رجل يسوق بقرة اذا التفت البقرة فاجأ زمان  
 التفت البقرة بين أوقات رجل يسوق فكذلك حقيقته في شرح الباب ولعل هذا مبني على  
 تجريد اذا واذا عن معنى الظرفية والا فلا يخلو اما أن يكونا ظرفي مكان كما هو مذهب المبرد  
 فيكون العامل فيهما هو الجواب كما أنه عامل في اذا واذا لان اذا واذا حينئذ غير مضاف اليه



( قوله والاحسن أن يقال ٤٧٨ بعد الانبياء ) موافقة له واثوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس

والاحسن أن يقال بعد الانبياء لكنه أراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك

حاصله ان الاشتباه عند ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة  
رسوله وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة ومعجزة لرسوله وقد سبق في صدر  
الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لا شرا كهما في الدلالة على حقيقتي  
دعوى النبوة فتذكر ( قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء ) قال عليه السلام والله  
ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحمد أفضل من أبي بكر  
رضي الله عنه ومثل هذا السوق لا ثبات لأفضلية المذكور وبه يظهر ان أبا بكر رضي  
الله تعالى عنه أفضل من سائر الامم أيضا ( قوله أراد البعدية الزمانية ) يريد عليه ان  
أن أريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام وان  
أريد بعد بعثة نبينا ينبغي أن يخص النبي عليه السلام وعلى كمال التقدير بن لم يفد

حتى يمنع عمله فان ظرفي مكان لا يضاف الى الجملة الا حيث أو ظرفي زمان كما هو مذهب  
الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرفا الزمان والاحسن ما قاله الشارح الرضي  
في بيان اعرابهما المحلى عند دخول اذ واذا في جوابهما ان اذ واذا ان كانا ظرفي مكان غير  
مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذ واذا منصوبين في محل على أمهما  
ظرفا مكانا له ويناو بينهما على أمهما ظرفا زمانا له فتقدير ييناو يندفع قائم اذ رأى هذا رأى  
هذا بين أوقات قيام زيد في ذلك المكان أي مكان قيامه وان كانا ظرفي زمان فهما  
مضافان مخرجان عن الظرفية مبتدآن خبرهما ييناو ييناو فتقدير وقت رؤية زيد هذا  
كائن بين أوقات قيامه ( قوله وهو مستحيل منه لانه متدين الخ ) حتى لو ادعى الرسالة  
لا يظهر على يده الخارق عادة ( قوله وقد سبق في صدر الكتاب الخ ) إشارة الى دفع ما يقال  
كيف تكون الكرامة معجزة لنبية لان المعجزة ما خوذت في مفهوميها ان يكون مقرونا  
بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عددا من المعجزة من قبيل الاستعارة  
المنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال ( قوله ومثل هذا السوق الخ ) هذا دفع  
ما يقال ان منطوق الحديث نفي أفضلية أحد على أبي بكر لا نفي المساواة فلا يثبت أفضليته  
وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لا ثبات لأفضلية وان كان  
المنطوق لا يفي بذلك فانك اذا قلت لرجل أفضل من زيد يفهم منه اثبات أفضلية زيد  
قطعا ( قوله يريد عليه انه ان أريد بعد موت الخ ) يعني اذا أريد البعدية الزمانية فان أريد  
بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت  
النبي صلى الله عليه وسلم أو بعد بعثته وان أريد زمان بعثة النبي يفيد منطوقه تفضيله

ولا غربت بعد

النبيين والمرسلين على

أحد أفضل من أبي

بكر ومثل هذا

السوق عرفا لأفضلية

لأنهما على ما هو

المفهوم لغة يقال وبه

يظهر أن أبا بكر أفضل

من سائر الامم أيضا

وفيه أنه لم يثبت

أفضليته من سائر

الامم فيما ذكره

المصنف أيضا لان

أفضل أمة نبينا أفضل

الامم لان أمته أفضل

الامم واردة كل

بشر يوجد بعد نبينا

كما تنقضى بعيسى

تنقضى بادريس

وخضر والياس أيضا

ويمكن دفعه بأنه

سيخص من هذا

الحكم هؤلاء

الانبياء بقوله ولا يبلغ

ولي درجة الانبياء

ويرد أيضا أنه لا يفيد

تفضيلهم على من لم

يوجد بعد النبي ممن

استشهد زمن حياته

كحمزة وجعفر

وغيرهم رضي الله تعالى

عنهم وقد دل الحديث

السابق على أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل منهم وعدم اقادة التفضيل على التابعين على

بدرارادة كل بشر موجود على وجه الارض مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء ( قوله أبو بكر  
لصديق ) مظهره المبالة في الصديق لكن في الصحاح الصديق ٤٧٨ مثل القسيق الدائم الصديق

ويكون الذي يصدق

قوله بالعمل هذا

ويستفاد منه أن

تسمية الصديق

لكونه مصدقا

لاقواله بأعماله لا لما

قاله الشارح من أنه

صدق النبي في النبوة

بلا تعلم أي توقف

وفي المعراج بالتردد

وفي كتب السير أنه

سمى بالصديق في

قصة المعراج ويمكن

أن يقال سمي

بالصديق في قصة

المعراج لانه صدق

قوله بأنه مؤمن بنبوة

محمد بتعديده إياها في

المعراج بلا تردد

مع استبعاد جميع التورم

فيكون أطلساق

الصديق مطابقا

لما في الصحاح ( قوله

فرق بين الحق

والباطل في القضايا

والخصومات ) في

القاموس أولانه فرق

بين الإيمان والكفر

لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى  
عليه السلام ولو أريد كل بشر يولد بعد لم يقد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر  
هو موجود على وجه الارض لم يقد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أريد كل بشر  
يوجد على وجه الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام ( أبو بكر الصديق ) الذي  
صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تعلم وتردد وفي المعراج بالتردد ( ثم عمر  
الغاريق ) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ( ثم عثمان ذو النورين )  
لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجها أم كلثوم ولما ماتت قال لو كان  
عندي ثلاثة زوجاتكم ( ثم علي المرتضى ) من عباد الله وخلص أصحاب رسول الله  
على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك وأما  
نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذا المسئلة مما يتعلق به شيء من  
الاعمال أو يكون التوقف فيه محلا بشيء من الواجبات فيهما وكن السلف كانوا  
متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما حيث جعلوا من علامات السنة  
والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختتين والانصاف انه ان أريد بالا فضلية كثرة الثواب

التفضيل على سائر الامم ( قوله لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام ) وكذا ادر يس  
والخضر والياس عليهم السلام اذ قد ذهب الغلواء من العلماء الى أن أربعة من  
الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسى وادر يس في السماء  
( قوله لم يقد التفضيل على التابعين ) أي صراحة والا فالصحابة أفضل منهم  
والأفضل من الأفضل أفضل ولذا قال سابقا والاحسن ( قوله على هذا وجدنا السلف )  
أي أكثر أهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل علي على عثمان والبعض الآخر الى

علي النبي فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء أريد  
بعدموت النبي أو بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وقائدة التقييد يفيد  
صريحا ومنطوقه ظاهر لا حاجة الى البيان ( قوله وكذا ادر يس والخضر والياس الخ )  
وانما كثرة الشارح بذلك عيسى لان حياته ونزوله الى الارض واستناره عليه  
قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه أحد بخلاف الثلاثة الباقية  
( قوله أي أكثر أهل السنة والجماعة الخ ) انما فسر السلف بأكثر أهل السنة لثلاث في

حيث أظهر الاسلام بمكة ( قوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية الخ ) لا دخل فيها هو بصدده  
لقوله قال ولو كان عندي الخ الا انه أراد تمام رواية الحديث وكأنه سمي بتالي النبي نورين تسمية باسم أبيهما لان  
النور من أسمائه عليه السلام على ما في القاموس



يهتدى اليه عقل وان  
أريد كثرة ما بعده  
ذو والعقول من  
الفضائل لانه ظهر  
كثرة فضائل على  
رضي الله تعالى عنه  
كمال الظهور ونحن  
نقول كان وجه  
التوقف انه جعل عمر  
الخليفة بين عثمان  
وعلى وغيرهما شوري  
وذلك يشمر بانه  
توقف في تفضيل  
واحد منهم ولم يقصر  
الشوري عليهم  
فضلمهم على غيرهم  
الا أن هذا يقتضي  
التوقف في تفضيلهما  
على غيرهما أيضا  
( قوله على هذا الترتيب

أيضا ) يشعر انه بنى  
ترتيب الخلافة على  
ترتيب الأفضلية التي  
حكم بها السلف لدليل  
كان لهم فتواه وذلك  
لان الصحابة قد  
اجتمعوا الايلائهم  
كلام المصنف وقوله  
توفي على صيغة  
المجهول والمباغاة لبيان

فالتوقف جهة وان أريد كثرة ما بعده ذو والعقول من الفضائل فلا ( و - لافهم - م ) أي  
نيا بهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع ( على هذا الترتيب )  
أيضا يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي  
رضي الله عنهم وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم  
في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر رضي  
الله عنه وأجمعوا على ذلك ونا به على رضي الله عنه على رؤوس الاشهاد بعد توقف كان  
منه ولو لم تكن الخلافة حتمًا لما اتفق عليه الصحابة ولما زاعه على رضي الله عنه كما زاع  
معاوية ولا احتج عليهم او كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق  
أصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان أبا بكر رضي الله  
عنه لما أسس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه وأملى عليه كتاب عهد له عمر رضي الله عنه  
فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها الى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن في  
الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي فقال يا بعنا ان كان فيها وان كان عمر رضي الله عنه  
وبالجملية وقع الاتفاق على خلافة ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شوري  
بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي  
الله عنهم ثم فوض الامر خستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختر عثمان  
وبايعه بحضر من الصحابة فبايعوه واتقادوا لوامره ونواهيته وصلوا منه الجمع  
والاعباد فكان اجماعهم استشهد وترك الامر منهم فلا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار  
على علي رضي الله عنه والتسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان أفضل أهل عصره

التوقف فيما بينهما ( قوله فالتوقف جهة ) لان قرب الدرجة وكثرة الثواب أمر لا يعلم  
الا باخبار من الله تعالى ورسوله عليه السلام والاخبار متعارضة وأما كثرة الفضائل  
فمما يعلم بتبع الاحوال وقد تواتر في حق علي رضي الله تعالى عنه ما يدل على جموع  
مناقبه وفوق فضائله واتصافه بالسكالات واختصاصه بالكرامات ( قوله قد  
اجتمعوا يوم توفي ) بضم التاء على صيغة المجهول

قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان ( قوله اذ لا يعلم الا  
بالاخبار من الله تعالى ) ليس الاختصاص بكثير أسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا  
لان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره ( قوله واما كثرة  
الفضائل فما يعلم الخ ) هذا مخالف لما قال الا تمدى انه قد يراد بالتفضيل اختصاص

المعروف وجه معروف وتوقف على كان ستة أشهر وقوله ولا احتج عليهم

الخ لا يرى انه احتج أبو بكر على الانصار بقوله عليه الصلاة والسلام الاثمة من قر يش ولم يتقاعد الانصار

دعوى الخلافة ووجه قول على رضي الله تعالى عنه بايعنا لمن فيها وان كان عمرانه أراد وان كان البيعة  
بمعية الكمال صلابته في الدين وعدم مسامحته في أمر يعنى تابع الحق وان كان مرا وفي تصريحه رضي  
تعالى عنه حين المبايعة بذكره لتكون المبايعة بلا غرور وعن علم وترك الخلافة شورى أى ذات شورى  
ناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لا اقامة امر الخلافة شورى ٤٨١ في تبصرة الادلة فوض اليهم

لينظروا فيه فيقلدوا  
الامامة اصلحهم  
بذلك لكن كلام  
الكشاف حيث  
قال في تفسير شورى  
انهم لا ينفردون بأمر  
حتى اجتمعوا عليه  
يدل على انه جعل  
الخلافة مشتركة

بينهم وسياتي من  
الشارح ما يدل على  
انه ذهب اليه (قوله  
لم يكن عن نزاع في  
خلافة) أي نزاع  
لهوى النفس من  
غير داعي الاجتهاد  
واعتماد ان لاحق  
بالخلافة غيره يدل  
عليه قوله بل عن  
خطا في الاجتهاد  
والتقصود منه دفع  
الطمع عن معاوية  
ومن تبعه من أصحاب  
وعن طلحة والزبير  
وعائشة رضي الله

أولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمخاربات لم يكن عن نزاع في خلافة بل عن  
خطا في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسئلة وادعاء

والمشهور ان أبا بكر رضي الله تعالى عنه خطب حين وفاته عليه السلام وقال لا بد لهذا  
الدين ممن يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة أي أتوا  
بكرة (قوله بل عن خطا في الاجتهاد) فان معاوية وأحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم بانه  
أفضل أهل زمانه وانه لاحق بالامامة منه بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله

أحد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا رجود لها في الآخر واما بزيادة فيها  
ككونه أعلم مثلاً وذلك أيضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين  
اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره له وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان  
اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل الى ترجيح اكثر الفضائل لاحتمال  
ان يكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة  
كيتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى أيضا (قوله والمشهور ان أبا بكر رضي الله عنه  
خطب الخ) يعنى ان ما ذكره الشارح من ان اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي  
صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان أبا بكر رضي الله تعالى عنه خطب في  
ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح (قوله سقيفة بني  
ساعدة) في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة (قوله بشبهة هي ترك  
القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه) متعلق بقوله بغوا يعنى ان  
معاوية وأحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان  
رضي الله تعالى وظن ان تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة  
وتعرض الدماء للسيف وظن على رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة  
عشارهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب امر الامامة لا يكون أصوب

(٣١ عقائد) تعالى عنهم فان الواجب بحسن الظن بأصحاب رسول الله واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق  
فانهم أسوة أهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في انه لاحق بالخلافة بل بشبهة تدل على  
جواز المخاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين اعتداه الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان  
معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه في طلب القصاص لا في طاب الخلافة وهذا ظاهر البطلان لانه



لا يخفى على أحد أن نزاع معاوية ويزيد كان في خلافته ولولا ذلك لوجب أن يتقاربا لحكامه المقومة وبطلب عنه  
التبصيص عن الفتنة (قوله) ٤٨٢ ولعل المراد بالخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن

المتابعة (تجده عليه  
أنه يشك كل مخالفة  
عثمان وعلى رضي الله  
تعالى عنهما لانه  
خالف معهما أهل  
البي حتى استشهد  
عثمان ولم تقطع مخالفة  
معاوية مع علي الا  
أن يقال المراد عدم  
ثبوت مخالفة الخليفة  
وميله عن متابعة  
الحق وبعبارة بحث  
لان حصر الخلافة  
الكاملة في ثلاثين  
لا يقتضي أن يكون  
بعدها ملك ولما  
بل خلافة غير كاملة  
فلا يظهر أن حكم  
أهل الحل والعقد  
بالخلافة مساحية  
لشبهة الملك بالخلافة  
لقربه منها وضبط  
أمر المعاش والمعاد  
ضبطا شيئا بزمان  
الخلافة (قوله ثم  
الاجماع على أن  
نصب الامام واجب)

كل من اتفقين النص في باب الامامة وإيراد الاثني عشر والأجوبة من الجانبين فذكر  
في المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة) أنه لو عليه السلام الخلافة  
بعدي ثلاثون سنة ثم نصير ملكا عوضا وقد استشهد على رضي الله عنه على رأس  
ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل  
كانوا ملوكا وأمرأوه هذا مشكل لان أهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على  
خلافة الخلفاء العباسية وبعض الرواية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد أن  
الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة  
وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على أن نصب الامام واجب وانما الخلاف  
في أنه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمعي أو على والمذهب أنه يجب على  
الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان  
الامة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على  
تعالى عنه (قوله ولعل المراد بالخلافة الكاملة) ويحتمل أن يراد بالخلافة على الولاء  
تكون ثلاثين سنة (قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث) فان وجوب  
المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الأدلة لطاقت الوجوب وامانه لا يجب علمنا عقلا  
في بدايته فإرى التأخير أصوب به حتما (قوله ويحتمل أن يراد بالخ) أي يحتمل أن  
يراد بالخلافة الواقعة في الحديث بالخلافة على الولاء وهو أن لا يقع فيها فتور امارة سواء  
كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة أولا فبين جواب الشارح والمحشى فرق ظاهر  
فاذ كره الناضل المحشى هذا المعنى ليس مغاير لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب  
أولى من جواب الشارح لانه يشكك عليه بخلافة عثمان وعلى رضي الله تعالى عنهما  
فانه خالف معهما أهل البغي فكيف يصح أن الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة  
ثلاثون سنة وأيضا حصر الخلافة الكاملة في ثلاثين لا يقتضي أن يكون بعدها ملكا  
وامارة بل خلافة غير كاملة (قوله فان وجوب المعرفة يقتضي الخ) فيه بحث لانه بظااهره  
يدل على وجوب تحصيل المعرفة أن وجد الامام لا على وجوب نصبه (قوله وهذه  
الأدلة) أي قوله لقوله عليه الصلاة والسلام وقوله ولان الامة قد جعلوا الخ وقوله

جعل المواقف الوجوب أيضا مختلفا فيه فان الخوارج جعلوه من الجائزات  
وقوله وانما الخلاف في أنه يجب على الله يعني ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمعي يعني كما هو عندنا  
أو عقل يعني عند أكثر المعتزلة وعند الزيدية أقول وسمعا وعقلا أيضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكنهى  
وأبي الحسن

وله ولان كثير من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار إليه الخ (حمل قوله والمسلمون لا بد لهم  
 لم على مسئلة وجوب نصب الامام سمعا والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من  
 اجابات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل  
 مشهور مطور في الكتب وهو ان ترك نصب الامام خوف ضرر فوق هذه الواجبات المقتضى الى هلاك الجميع  
 ما نعلم علما يقارب الضرورة ان شرع هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معا شامعا دافع قوتها بمختل نظام العالم  
 يقضى الى ما يقضى فمعنى قوله لا بد لهم لا بد لهم في بقائهم وعلى ما ذكره الشارح معناه لا بد لما يجب عليهم في الدين  
 دفع الضرر المظنون واجب بقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ٤٨٣ ولا ضرر في الدين والصغار جمع

صغير كالكرام جمع  
 كريم والصغار جمع  
 صغيرة كالغنائم جمع  
 غنيمة وقوله فان قيل  
 انما يتوجه على هذا  
 الدليل دون الاولين  
 والمراد بالرياسة  
 العامة الرسالة العامة  
 في الدنيا ايصح قوله  
 اماما كان او غيره فان  
 من له الرياسة في الدين  
 والدينا في نية  
 الرسول لا يكون  
 غير امام وحينئذ قوله  
 فان انتظام الامور  
 يحصل بذلك في غاية  
 الضعف كما ترى  
 يرشد اليه قوله في

الدق وكذا بدموت كل امام ولان كثير من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار  
 اليه بقوله (والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد  
 نفورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتاخمصة وقضاء المطر بق واقامة  
 الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق  
 وترويج الصغار والصغار الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم) ونحو ذلك من الامور التي  
 لا يتولاها احد الامة \* فان قيل لم لا يجوز الا كنفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب  
 نصب من له الرياسة العامة \* قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصات مفضية الى اختلال  
 امر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا \* فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة  
 العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامور يحصل بذلك كما في عهد الاتراك \* قلنا نعم  
 يحصل بعض النظام من امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود الاعم والعمدة  
 العظمى \* فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الاختفاء

ولا على الله تعالى أصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والتبجح العقليين  
 وأيضاً لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام والميتة بكسر الميم بناء النوع  
 كالجاسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة اهل الجاهلية وخصيتهم وقد يقال

ولان كثير من الواجبات (قوله فلبطلان قاعدة الوجوب) متعلق بقوله لا على الله  
 أصلا وقوله والحسن والتبجح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا (قوله وقد يقال

لجواب يحصل بعض النظام في أمر الدنيا فالسؤال ليس بشئ \* وقوله فتعصى الامة كلمهم وتكون ميتهم ميتة  
 لجاهلية يريد ان لازم باطل لما ان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين اكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير  
 لك من الائمة المجتهدين الذين لا خلفاء في جلاله قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله  
 عليه الصلاة والسلام لا يجتمع أهت على الضلالة وقد يجاب عن هذه الشبهة بانها لا يلزم المعصية لو تركوا نصب الامام  
 عن قدرة واختياره ومحصولة تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الامام لجزوا واضطرار بدليل  
 ن الضرورات تدبج المحظورات وكذا المراد باجماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل نقول  
 يجتمع والان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها اكرها وبهذا الجواب يندفع الاشكال



المهدي في الفضل  
على امامية الخلفاء  
الكرام سوى  
على رضى الله تعالى  
عنه ولا يخفى ان  
ذكر هذه المسئلة  
في هذا المقام لا مر  
المهدي المختفى  
والاولى محالها  
ايرادها في شرح قوله  
ولا تختص بيني هاشم  
وأولاد علي وفي  
قوله بل غاية الامر  
ان يوجب خفاء  
دعوى الامامة  
بحيث يحسوزان  
يكون زمانه أخوف  
من أزمنة امامه بحيث  
لا يمكن ظهوره كمالا  
يمكن لامامه اظهار  
الامامة ( قوله  
ويكون ) عطف  
على يكون في قوله  
وينبئني ان يكون  
يقال يجب ذلك فلا  
يصح عطفه على  
يكون بل يجب عطفه  
على ينبئني وفيه  
ان كونه ظاهرا أيضا  
واجب كما أوضحه  
يسان الشارح

الراشدين خاليا عن الامام فعصى الامة كلهم وتكون ميتهم ميتة جاهلية \* قلنا قد سبق  
ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فعل بعد هادور الخلافة ينقضى دون دور الامامة بناء  
على ان الامام أعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة  
أعم ولماذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم وأما بعد الخلفاء العباسية فالامر  
مشكل ( ثم ينبغي أن يكون الامام ظاهرا ) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو  
الغرض من نصب الامام ( لا مختفيا ) من أعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من  
الاستيلاء ( ولا منتظرا ) خروجه عند صلاح الزمان واطمئنان موارد الشر والفساد  
وانحلال نظام أهل النظام والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام  
الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضى الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين  
ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم  
ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي التقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد  
القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من أعدائه وسيظهر فيملا الدنيا قسطا وعدلا كما  
ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهم  
السلام وغيرهما وأنت خير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض  
المطلوبة من وجود الامام وان توفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد  
منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا  
ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وأيضا عند فساد الزمان واختلاف الآراء  
واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام أشد واقيا دمه له أسهل ( ويكون من قر يش  
ولا يجوز من غيرهم ولا يختص بيني هاشم ) وأولاد علي رضى الله عنه يعني يشترط أن  
يكون الامام قرشيا لقوله عليه السلام الائمة من قر يش وهذا وان كان خبر واحد  
لكن لما رواه أبو بكر رضى الله عنه محتجابه على الانصار ولم ينكره أحد فصار  
مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط أن يكون هاشميا أو

المراد ههنا بالامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لإبراهيم اني جاعلك للناس اماما  
وذلك بالنبوة ( قوله فعصى الامة كلهم ) لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة

المراد بالامام الخ ( أى المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه الصلاة والسلام كما في قوله  
تعالى \* اني جاعلك للناس اماما \* أى نبيا فالمعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد  
مات ميتة جاهلية فلا اشكال ( قوله والمعصية ضلالة ) أى انما كان عصيان الامة  
كلهم باطلا لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي

كثراستعمالها استعمالا في الاولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع توم الاولوية ( قوله ولا يشترط في الامام  
 ان يكون معصوما لما مر من الدليل عليه ) لا يخفى ان الاولى في تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفي اشتراطه  
 ان تعقل الدعوى وتوقف عليه بل لان مقدمات الدليل ايضا توقف عليه بل الاولى بتحقيق مفهوم العصمة في  
 نص عصمة الانبياء كما في كتب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمان الامة لا قبله اذ لا موجب  
 لاشتراطه قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة أبي بكر مع ان اهل الاجماع لم يقطعوا بعصمته  
 بام امامته كيف والعصمة ان لا يخلق الله في العبد الذنب ٤٨٥ مع بقاء قدرته واختياره

ولا طريق معرفة  
 لهذا الا بالوحى  
 اذ لا يعلم الغيب الا الله  
 تعالى وبهذا يدفع  
 ما ورد عليه ان  
 الشرط عصمته  
 لا العلم بعصمته وعدم  
 القطع انما ينافي  
 الثاني لا الاول على  
 ان عدم قطعنا غير  
 مفيد وعدم قطع  
 اهل البيعة غير معلوم  
 وحاصل الدليل  
 الثاني ان عدم  
 الدليل على الاشتراط  
 يفيد عدم الاشتراط  
 ولا يخفى ان هذا  
 من المسالك الضعيفة  
 على انه يتجه عليه  
 انه لو تم هذا

علو بالمثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع انهم لم يكونوا  
 من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قرىشا اسم لا ولاد النضر بن كنانة وهاشم هو  
 أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن  
 هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن  
 مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن  
 عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وأباطال ابنا عبد المطلب وأبو  
 بكر قرشي لانه ابن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه  
 ابن الخطاب بن ثعلبة بن عبد العزى بن زباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي  
 ابن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن أبي النعاس بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف  
 ( ولا يشترط ) في الامام ( أن يكون معصوما ) لما مر من الدليل على امامة أبي بكر  
 مع عدم القطع بعصمته وأيضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل وأما في عدم الاشتراط  
 فيكفي عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين وغير  
 المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطه  
 والامة لا تجتمع على ضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن  
 عجز واضطرار فلا اشكال أصلا ( قوله مع عدم القطع بعصمته ) يرد عليه ان الشرط  
 هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا  
 على الضلالة ( قوله وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية الخ ) حاصله تخصيص الحديث بان  
 المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح

ثبت عصمة أبي بكر لعدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه ( قوله والجواب المنع ) أى منع  
 ان غير المعصوم ظالم ومن العجائب ما قيل \* فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العلم  
 وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما اذ يقال له ان غير المعصوم اذا أصلح دينه بالقربة ليس ظالما فلا تنس  
 التوبة والاصلاح ولا تكن مصر الدفع ما توهمت وروده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب  
 أن يراعى في التعريفات والمراد بعدم خلق الله أمر يكون ما له ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن  
 منها وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها وما قيل ان الظلم هو التعدي على الغير فيكون أخص من



للعدة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما وحقيقة العصمة  
أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي  
لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا

غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم ( قوله فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما ) \*  
ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف  
لا يكون غير المعصوم ظالما \* قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان ما لاها وغايتها  
ذلك وأما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وقد يعبر عن تلك  
الملكة باللفظ المحصول لها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له  
تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق أخص من المعصية لانه

المعصية يدفعه وصف  
المرء بالظلم على نفسه  
وتفسير الظلم بوضع  
الشيء في غير محله وما  
قيل المراد بالعدم النبوة  
عدول عن الظاهرة  
لا يدفع الاستدلال  
بالتظاهر

المحظورات وبهذا الحديث يتدفع الاشكال بعد اخلاء الراشدين العباسية أيضا ( قوله  
ان قلت حقيقة العصمة على ما ذكرنا ) يعني أن العصمة على ما ذكره الشارح عدم  
خلق الله الذنب وعدم خلق الذنب يقتضي وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنباً  
فكيف لا يكون ظالماً وأنت تعلم أن هذا الاعتراض لا ورود له لان الظلم على ما قرره  
المجيب أخص من المعصية لانه المعصية المسقطه للعدة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير  
المعصوم عاصيا مذنباً أن يكون ظالماً اللهم الا أن يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم  
أخص من المعصية بناء على ما اشتهر من أن الظلم وضع شيء في غير محله ( قوله قلت معنى  
قوله حقيقة العصمة الخ ) يعني التعريف الذي ذكره الشارح ههنا تعريف بالغاية وأما  
تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح المقاصد فهو أنها ملكة اجتناب المعاصي مع  
التمكن منها وليس يلزم أن من ليس له تلك الملكة أن يكون عاصيا بالفعل لجواز أن يكون  
له ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه دائماً فبغير المعصوم لا يلزم أن يكون  
عاصيا حتى يكون ظالماً ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى  
الخ على ان غاية العصمة وما لها ذلك يناهية ان لفظ الحقيقة والحق أن العصمة  
كالشجاعة يقال على الملكة التي هي مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار أيضا والشارح  
بين في شرح المقاصد المعنى الأول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه  
( قوله ثم ان الظلم الخ ) جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير أن يكون حقيقة  
العصمة عدم خلق الذنب لا يلزم أن يكون غير المعصوم ظالماً لان عدم العصمة إنما  
يستلزم المعصية والظلم أخص من المعصية لانه التعدي على الغير فليس كل معصية ظلماً  
حتى يكون غير المعصوم ظالماً وإنما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى

قوله أنها خاصة في نفس الشخص أو في بدنه (لهذا أراد الامتناع ٤٨٧ العادي مع التمكن من

الذنب فلم يكن قاسدا

والمراد بالحنة التكليف

قيل سمي بها اذبه

يتمحرن الله عياده

ويؤمهم أيهم أحسن

عملا (قوله ولا

ان يكون أفضل

من أهل زمانه) كما

زعمت الشيعة وان

واقعههم بعض أهل

السنة حتى الاشعري

على ما في الكفاية

وأما ما أورده على

جعل الامامة شوري

كان الاولي بحاله ان

يذكره سابقا حيث

ذكر حديث جعل

الامة شوري وقد

عرفت له معنى لا

يتجه عليه السؤال

فتذكر (قوله أي

مسلم حرا) لا يعد

ان يدرج في الولاية

المطلقة الكاملة

توحده في الحكومة

فيقيد البيان عدم صحة

نصب امامين مستقلين

وشجاعة الامام

عبارة عن كونه قوي

القلب بحيث يتمكن

رياسة العسكر واقامة

المقاتلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية

لا بد من ايراد هذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر  
نساد قول من قال أنها خاصة في نفس الشخص أو في بدنه يمنع سببها صدور الذنب  
عنه كيف ولو كان الذنب ممتعا لم يصح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ( ولا  
ان يكون أفضل أهل زمانه ) لان المساوي في الفضيلة بل المفضل الاقل علما وعملا  
ربما كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا  
كان نصب المفضل أدفع للشر وأبعد عن اثار الفتنه ولهذا جعل عمر رضي الله عنه  
الامامة شوري بين ستة مع القطع بان بعضهم أفضل من البعض \* فان قيل كيف صح  
جعل الامامة شوري بين الستة مع أنه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد \* قلنا غير  
الجائز هو نصب امامين مستقلين بحسب طاعة كل منهما على الاقراد لما يلزم من ذلك  
من امثال أحكام متضادة وأما في الشوري فالكل بمنزلة امام واحد ( ويشترط ان  
يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة ) أي مسلما حرا ذا كرامة بالغا اذما جعل الله  
للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبدة مشغول بخدمة المولى مستحق في أعين الناس  
والنساء ناقصات عقل ودين والصبى والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف  
في مصالح الجمهور ( سائسا ) أي ما لا يكاد يتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه ورويته  
ومعونة باسه وشوكته ( قادرا ) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته ( على تنفيذ الاحكام  
وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم ) اذا اخلال بهذه الامور

التعدي على الغير وقد يجاب أيضا بجواز ان يراد بالعهد في الآية عهد النبوة على ما هو  
رأى أكثر المفسرين ( قوله لا تزيل المحنة ) أي التكليف سمي بها اذبه يتمحرن الله  
عبيده ويؤمهم أيهم أحسن عملا ( قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ ) وقد يجاب أيضا  
بان معنى جعل الامامة شوري ان يتشاوروا في نصبوا واحدا منهم ولا تتجاوزهم

التعدي على نفسه كما في وصف المؤدى بالظلم على نفسه ( قوله وقد يجاب الخ ) أي وقد  
يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى \* لا ينال عهدى الظالمين \* ان المراد بالعهد  
عهد النبوة على ما هو رأى أكثر المفسرين بقريضة قوله تعالى \* اني جاعلك للناس  
اماما \* فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر  
فقد عدل عن الظاهر ( قوله وقد يجاب بان معنى جعل الامامة شوري الخ ) يعني ان هذا  
الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شوري انه جعل اقامة أمر الامامة  
ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة بين ستة  
ويؤيده ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظر واقصوا الامامة أصلحهم بذلك لكن



( قوله ولا ينزل الامام ٤٨٨ بالفسق ) قيل لا يقال بل ينزل لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان

النيل بمعنى الوصول

وهو آتى ابتداء

وزمانى بقاء لانا

تقول الوصول بالمعنى

المصدرى أمر آتى

لا بقاء له وانما الباقي

الوصول بمعنى الحاصل

بالمصدر ومدلول

الفعل حقيقة هو الاول

على ان صيغ الافعال

للحدوث هذا ومبناه

على الغفلة ان مجرد

الفسق ليس ظله ابل

الفسق مع عدم

الاصلاح بالتوبة

وأورد على قوله لان

العصمة ليست

بشرط ابتداء انه ان

أريد بالعصمة ملكة

الاجتناب فلا

تقريب اذ المطلوب

ان لا يشترط عدم

الفسق وان أريد

عدم الفسق فعدم

اشتراطه ابتداء ممنوع

اذ قالوا تشترط

العدالة في الامام

لان الفاسق لا يصلح

لامر الدين ولا وثوق

بأوامره هذا ومبناه

على صرف تعريف

محل بالغرض من نصب الامام ( ولا ينزل الامام بالفسق ) أى بالخروج عن طاعة الله تعالى ( والجور ) أى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا يتقادرون لهم وقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء بقاء أولى وعن الشافعى رحمه الله ان الامام ينزل بالفسق والجور وكذا كل قاس وأمر واميل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعى رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة رحمه الله هو من اهل الولاية

الامامة ولا النصب ولا التعيين وحينئذ لا اشكال أصلا ( قوله ولا ينزل الامام بالفسق ) \* لا يقال بل ينزل لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو آتى ابتداء وزمانى بقاء \* لا نقول الوصول بالمعنى المصدرى أمر آتى لا بقاء له وانما الباقي هو الوصول بالمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث فليتامل ( قوله ولا ان العصمة ليست بشرط ابتداء ) يرد عليه انه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقرب اذ المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع حيث قالوا يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق

كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى لا ينفردون بامر اجتماع عليه يدل على انه جمل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح ( قوله وهو أمر آتى ابتداء زمانى بقاء ) هذا الدفع ما يقال ان الآية انما تدل على نفي الوصول وهو أمر آتى لا بقاء له فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقاءه له حتى يدل على انزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آتى ابتداء زمانى بقاء فان الشىء اذا وصل بشىء يكون حدوث ذلك الوصول فى الآن ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الاتصاف بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصلح عهدى الظالمين ابتداء وبقاء فيدل على الانزال قطعا ( قوله لا نقول الوصول الخ ) حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدرى والمعنى المصدرى للوصول أمر آتى والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدرى المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء ( قوله على ان صيغ الافعال ) أى على ما لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانزال أيضا ( قوله يرد عليه انه ان أريد بالعصمة الخ )

يعنى العصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب وقد عرفت ان الداعى اليه ضعيف

حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية  
 ان القاضي ينزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في الغزاة وجوب نصب غيره  
 نارة الفتنة له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية التوارد عن العلماء الثلاثة انه  
 لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابداء يصح ولو قلده وهو عدل  
 ينزل بالفسق لان المقلد اعتمد على عدله فلم يرض بقضاائه بدونها وفي فتاوى قاضي خان  
 اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة  
 لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله  
 عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة  
 وأهل الاهواء والابتدع من غير تكبر وماتل عن بعض السلف المنع عن الصلاة  
 خلف الفاسق والابتدع فحمل على الكراهة اذلا كلام في كراهة الصلاة خلف  
 الفاسق والابتدع وهذا اذا لم يؤد الفسق أو البدعة الى حد الكفر وأما اذا أدى فلا  
 كلام في عدم جواز الصلاة ثم المعزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون  
 الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق  
 والاقرار والاعمال جميعا (وبصلى على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان  
 الاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة \* فان قيل  
 أمثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه ليرادها في أصول الكلام وان  
 أراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك \* قلنا  
 انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد  
 والنبوة والامامة على قانون أهل الاسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على  
 نيز من المسائل التي يتميز بها أهل السنة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة أو الشيعة أو  
 الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من  
 فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ويكف عن ذكر الصحابة الا  
 بخير) لما روي في الاحاديث الصحيحة من مناقبهم وجوب الكف عن الطعن  
 فيهم لقوله عليه السلام لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد

(قوله قلنا انه لما فرغ  
 من مقاصد علم  
 الكلام) جعل  
 الامامة من مقاصد  
 علم الكلام على  
 أصل أهل السنة  
 مساحمة قال صاحب  
 المواقف ومباحث  
 الامامة عندنا من  
 الفروع وانما  
 ذكرناها في علم  
 الكلام تأسيسا  
 قبلتنا حقيقة الامر  
 تقتضي ان يجمع ايراد  
 مباحث الامامة مع  
 ايراد هذه المباحث في  
 الحاجة الى الاعتذار  
 المذكور

باوامره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام الخ)

يعني ان أريد بالعصمة في قوله ولان العصمة ليست بشرط الخ ملكة الاجتناب  
 فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعني استلزام الدليل للمدعى غير تام  
 اذا المطلق انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم  
 اشتراط عدم الفسق وان أريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكننا منع عدم اشتراطه



أحدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام أكرموا أصحابي فانهم خياركم الحديث وقوله عليه السلام الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن أحبهم فيحبي أحبهم ومن أبغضهم فيبغضى أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكارب الصحابة أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والحاربات فله محامل وتاويلات فسيهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر كتمذف عائشة رضي الله عنها والافدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه لان غاية أمرهم البني والخروج عن طاعة الامام الحق وهو لا يوجب اللعن وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وماتل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل

اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات قاسدة ومالت فرق أهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تقضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام وتقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين أخفت تلك المباحث بالكلام وأدرجت في تعريفه عنوانا للقاصرين وصونا للامة لم يتدين عن مطاعن المبتدعين (قوله ولا نصيفه) هو مكيال مخصوص فالضمير لاحدهم وقد يحى بمعنى النصف فالضمير للمد (قوله فيحبي أحبهم) أى فاحبههم بمعنى يحبى بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بى وهكذا قوله فيبغضى أبغضهم

في الامامة ابتداء وقوله قالوا الخ تأييدا لاشتراط عدم الفسق (قوله اعلم ان مباحث الامامة الخ) مقصود الخشى دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بأفعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم أم لا فكيف قددها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله ومكيال مخصوص الخ) أى النصف مكيال مخصوص أصغر من المدفعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى احدهم وقد يحى النصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع للمد وهو ظاهر ومعنى الحديث لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ ثوابه ثواب اتفاق أحد من أصحابي مداولا نصيفه وذلك لان اتفاقهم كان في الضرورة وصيق الحال في نصرته النبي عليه السلام وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعد غلبت الاسلام (قوله أى فاحبههم بمعنى) إشارة الى أن الجار متعلق بما بعده دون المعنى المصدرى والى ان الحب بمعنى المحبة والباء في بمعنى صلة وأداة للفعل مكمله ايادوهو

بأنه فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره. وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه  
 كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا على جواز الأمن على من قتله أو أمر به  
 بأجازه أو رضى به والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل  
 بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وإن كان تقاصيلهم آحادا فنحن لا نتوقف في  
 ما نه بل في إيمانه لعنة الله عليه وأنصاره وأعوانه ( ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين  
 شرفهم النبي عليه الصلاة والسلام ) بالجنة حيث قال عليه السلام أبو بكر في الجنة وعمر  
 في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد  
 الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن أبي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وأبو  
 عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا تشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روى في  
 الحديث الصحيح أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وإن الحسن والحسين سيدا شباب  
 أهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون إلا بخير ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من  
 المؤمنين ولا تشهد بالجنة أو النار لأحد بعينه بل تشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة  
 والكافرين من أهل النار ( وترى المسح على الخفين في السفر والحضر ) لأنه وإن كان  
 زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور وسئل علي بن أبي طالب رضي الله  
 عنه عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام  
 ولياليهن للمسافرين ويوما وليلة للمقيم وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة إذا نظهر فلبس خفيه أن  
 مسح عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله أدركت سبعين نفرا من الصحابة رضي الله  
 عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني  
 فيه دليل مثل ضوء النهار وقال الكرخي أني أخاف الكفر على من لا يرى المسح على

( قوله لما أنه يعلم من  
 أحوال الناس الخ )  
 لا يقال هذا انما يتم  
 في الاشخاص وأما  
 في الأنواع كما يكل  
 الربا وشارب الخمر  
 والفروج على  
 السروج فلا لأنه  
 يعلم من ترتيب اللعن  
 على الوصف أنه  
 المناط وفي قوله فنحن  
 لا نتوقف في شأنه  
 مناقاة لما قاله الغزالي  
 في الاحياء في لعنة  
 الاشخاص خطر  
 فلتجنبه ولا خطر في  
 السكوت عن لعنة  
 ابليس فضلا عن غيره

( قوله فلما أنه يعلم من أحوال الناس الخ ) هذا انما يتم في خصوصيات الاشخاص  
 وأما في الطوائف المذكورة بالأوصاف كما يكل الربا وشارب الخمر والفروج على  
 السروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على أنه المناط

واحد معاني الباء على ما في شرح المصباح وليست للسبيبة والاصاق على ما قاله  
 القاضل المحشي لقوات المعنى الذي ذكره المحشي بقوله بمعنى أن الحجة المتعلقة الخ ( قوله  
 والفروج على السروج ) الفروج جمع فرج والمراد ذوى الفرج أعني المرأة  
 والسروج جمع السرج وفي الحديث لمن الله الفروج على السروج ( قوله يدل على  
 أنه المناط ) فإن ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في الاصول ( قوله



الخفين لان النار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين  
فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال  
ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختتين وتمسح على الخفين (ولا تحرم نبيذ التمر) وهو  
ان نبيذ تمر أوز يبب في الماء فيجعل في أناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما للفقاع  
فكانه نهى عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار أو أواني الخمر ثم نسخ فعدم  
تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد فصار  
مسكرا فان القول بجرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من أهل السنة والجماعة (ولا  
يباغ الولي درجة الانبياء) لان الانبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة  
مكرومون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد  
الاتصاف بكمالات الاولياء فقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل  
من النبي ككفر وضلال نعم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع  
بان النبي متصف بالمرتبتين وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد)  
مادام عاقلا بالغيا (الى حيث يسقط عنه الامر والنهي) لعموم الخطابات الواردة في  
التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحين الى أن العبد اذا  
بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير تفارق سقط عنه الامر  
والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى أنه يسقط عنه  
العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك وتكون عبادته  
التفكر وهذا كفر وضلال فان اكل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا  
حيب الله تعالى مع أن التكاليف في حقهم أتم وأكل وأما قوله عليه السلام اذا أحب  
الله عبد لم يضرمه ذنب فمعناه أنه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من  
الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليل قطعي كافي الآيات  
التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك \* لا يقال ليست هذه من النص بل من

(قوله ولا يباغ ولي درجة الانبياء) الاولى أن يذكره في مباحث النبوة لانه من  
مقاصد الفن (قوله فمعناه أنه عصمه من الذنوب) أو معناه أنه وقفه للتوبة الخاصة  
والتائب من الذنب كمن لا ذنب له (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم ان اللفظ  
اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فحكم والا فان لم يحتمل التأويل ففسر والا فان  
سبق لاجل ذلك المراد فنص والافتاخر واذا خفي المراد فان خفي اعارض

اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الخ (مثال الحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى

المتشابه \* لا نقول المراد بالنص ههنا ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم أقسام  
النظم على ما هو المتعارف ( فالعدول عنها ) أي عن الظواهر ( إلى معان يدعيها أهل  
الباطن ) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لدعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها  
بل لها معان باطنة لا يعرفها إلا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية ( الحاد ) أي  
ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بكفر لكونه تكذيبا للذي عليه السلام  
فما علم بجيئه به بالضرورة وأما ما يذهب اليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على  
ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية إلى دقائق تتكشف على أرباب السلوك  
يمكن التطبيق بينهما وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان ( ورد  
النصوص ) بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب  
والسنة كحشر الأجساد مثلا ( كفر ) لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله  
عليه السلام فمن قذف عائشة بالزنا كفر ( واستحلال المعصية ) صغيرة كانت أو  
كبيرة ( كفر ) إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق ( والاستهانة  
نحفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلا فشكل أو نقل فاجمل أو لم يدرك أصلا فمتشابه  
( قوله إذا ثبت كونها معصية ) بدليل قطعي

يوم القيامة فان قوله يوم القيامة سد باب النسخ ومثال المفسر قوله تعالى « قاتلوا  
المشركين كافة » فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحمل النسخ لكونه  
حكما شرعيا ومثال النص قوله تعالى « متنى وثلاث ورباع » فانه سيق لبيان  
العدد فهو نص فيه وظاهر في حل النكاح لانه قد علم الحل من آية أخرى أعني قوله  
تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » ومثال الخفي قوله تعالى « والسارق والسارقة  
فاقطعوا أيديهما » فانه قد خفي في النبش والطرار لا اختصاصهما باسم آخر ومثال  
المشكل قوله تعالى « وان كنتم جنبا فاطهروا » فانه وقع الاشكال في الفم فانه باطن من  
وجهه حتى لا يفسد الصوم بإتلاع الريق وظاهر من وجهه حتى لا يفسد بدخول شيء  
في الفم فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة  
وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الأصغر وهذا أولى من العكس  
لان قوله تعالى « وان كنتم جنبا فاطهروا » بالتشديد يدل على التكليف والمبالغة  
ومثال الجمل قوله تعالى « وحرم الربا » لان الربا في اللغة المنفضل وليس كل فضل  
حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد أي فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة  
احتيج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل ليعرف علمه ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال



بها كفو والاستهزاء على الشريعة كفر) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه  
الاصول يشرع ما ذكر في الفتاوى من أنه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمة  
لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والافلا بان تكون حرمة غيره أو ثبت بدليل ظني  
وبعضهم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي  
عليه السلام تحريمه كسكر أو شرب الخمر أو كل ميتة أو دم أو لحم  
خترير من غير ضرورة فكافروا وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل  
شرب النبيذ الى أن يسكر كفر اما لو قال الحرام هذا حلال ليرويج السلعة أو يحكم الجهل  
لا يكفر ولو غنى أن لا يكون الحرام حراما أو لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه  
لا يكفر بخلاف ما اذا غنى أن لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه كفر لان حرمة  
هذه الاشياء ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن أراد الخروج عن الحكمة  
فقد أراد أن يحكم الله بما ليس بحكمه وهذا جهل منه بربه وذكرا لمام السرخسي  
في كتاب الحيض أنه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد  
ولم يكن المستحل مؤولا في غير ضروريات الدين فتاويل الفلاسفة دلائل حدوث  
العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الاجماع القطعي متفق عليه وأما كفر منكره  
ففيه خلاف (قوله موافقة للحكمة) أي في حدودها مع قطع النظر عن حال  
الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال وأما مثل حرمة الخمر  
فالحكمة فيه ليست ذاتية فتعني خلافاً محتمل أن يكون ارادة تبديل حال الاشخاص

(قوله وهذا جهل  
منه بربه) فيه نظر  
لان التعمي يكون في  
المحالات فلو غنى مع  
علمه باستحالة وجوده  
واستحالة أن يحكم به  
تعالى كيف يكون  
جهلا بربه

المتشابه المتطامات في أوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح (قوله ولم  
يكن المستحل الخ) يعني ان تكفير هذا متصور بوجهين أحدهما أن لا يكون مؤولا  
أصلا أو يكون مؤولا ولكن في ضروريات الدين وعلى كلا التفسيرين يكفر (قوله  
فتاويل الفلاسفة الخ) أي اذا كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحله مؤولا  
في غير ضروريات الدين فتاويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة  
والنار والتنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتاويل  
في ضروريات الدين لا يدفع الكفر (قوله هذا في غير الاجماع الخ) يعني كون  
استحلال المعصية النائية بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من  
الكتاب والسنة وأما كفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الشارح في التلويح  
انما الحكم الشرعي الجماع عليه فان كان اجماعا ظاهريا فلا يكفر بجا حده اتفاقا وان كان قطعيا  
فقليل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من

رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح وفي استجلاله اللواطه بامرته لا يكفر على  
 الاصح ومن وصف الله بما لا يليق أو سخر باسم من أممائه أو بامر من أو امره أو انكر  
 وعده ووعيده يكفر وكذا الوتنى أن لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف أو  
 عداوة وكذا الوضجك على وجه الرضا لمن تكلم بالكفر وكذا الوجلس على مكان  
 مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضجكونه ويضربونه بالسائد يكفرون جميعا  
 وكذا الأمر رجلا أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمره بكفر وكذا الوافتي لامرأة  
 بالكفر لتبين من زوجها وكذا الوقال عند شرب الخمر أو الزنا بسم الله وكذا اذا صلى لغير  
 القبلة أو بغير طهارة متعمدا يكفر وإن وافق ذلك القبلة وكذا الواطلق كلمة الكفر  
 استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع (والياس من الله تعالى كفر) لانه  
 لا ياس من روح الله الا القوم الكافرون (والامن من الله تعالى كفر) اذ لا يامن  
 مكر الله الا القوم الخاسرون \* فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار ياس من الله  
 تعالى وبان المطيع يكون في الجنة آمن من الله فيلزم أن يكون المعتزلى كافرا مطيعا كان  
 أو عاصيا لانه اما آمن أو آيس ومن قواعد أهل السنة أن لا يكفر احد من أهل القبلة  
 \* قلنا هذا ليس بياس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا ياس أن يوفقه الله تعالى  
 للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامن أن يخذله الله فيكتسب المعاصي

والا زمان (قوله فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار ياس) أى على تقدير كون  
 الجازم عاصيا وقس عليه قوله آمن (قوله ومن قواعد أهل السنة الخ) معنى هذه  
 القاعدة انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من أنكر شيئا من  
 ضرورات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه وأما البعض  
 الاخر فلم يوافقهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج

الدين يكفر جاحدا اتفاقا وانما الخلاف في غيره (قوله أى على تقدير كون الجازم  
 عاصيا) انما قيد بهذا ليصح ترتيب قوله فيلزم أن يكون المعتزلى مطيعا أو عاصيا كافرا لانه  
 اما آمن أو ياس (قوله معنى هذه القاعدة الخ) دفع لما يقال ان من واطب طول عمره  
 على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من أهل القبلة وحاصل الدفع  
 ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضرورات الدين اذ منكرها كافر  
 بالاتفاق ولا يخفى أنه لا حاجة الى هذا التقييد لان أهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو  
 من ضرورات الدين فن واطب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضرورات الدين  
 لا يكون من أهل القبلة (قوله ثم ان هذه القاعدة الخ) المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما



وهذا يظهر الجواب عما قيل أن المعتزلي إذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافرا لئلا يسه  
من رحمة الله تعالى ولا اعتقاده أنه ليس بمؤمن وذلك لا نالا نسلم أن اعتقاد استحراق النار  
يستلزم اليأس وإن اعتقاد عدم إيمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والأعمال  
بناء على انتفاء الأعمال بوجوب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من  
أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سب الشيخين أو  
لغيرهما وأمثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله عليه  
السلام من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام  
والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الأسرار  
ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهيئة يدعون معرفة الأمور ففهم من كان يزعم  
أن له رؤيا من الجن وتابعة تلقى إليه الأخبار ومنهم من كان يدعي أنه يستدرك الأمور  
بفهم أعطيه والنجم إذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم  
بالغيب أمر تفرد به الله تعالى لاسيما إليه للعباد الأعلام منه تعالى والهام بطريق  
المعجزة أو الكرامة أو إرشاد إلى استدلال بالآمارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في  
الفتاوى أن قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون المطر مدعي علم الغيب لا بمسألة  
كفر والله أعلم (والمعدوم ليس بشيء) أن أريد بالشئ الثابت المتحقق على ما ذهب  
إليه المحققون من أن الشيئية ترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي وهذا حكم  
ضروري لم ينزع فيه إلا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج وإن  
أريد أن المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشئ أنه الموجود أو

(قوله والجمع بين قولهم  
لا يكفر) يقال هذا  
مذهب الأشعري  
وبعض متابعيه  
والمكفر غيرهم فلا  
تناقض في كلامهم  
فلا إشكال (قوله  
إلا المعتزلة القائلون  
بأن المعدوم الممكن  
ثابت في الخارج)  
مذهب جمهورهم أن  
الثابت في عدم  
بساطت الممكنات  
شؤون المركبات

إلى الجمع لعدم اتحاد القائل (قوله ومطالعة علم الغيب) أي اطلاعه فلا ينافي أن يكون  
بانتفاء الجن (قوله أن له رؤيا من الجن) قال في الصحاح يقال بهرئ من الجن أي مس

سباني بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق  
القرآن وأمثاله مشكل ووجه الدفع أن هذه القاعدة من الشيخ الأشعري وتابعه أكثر  
الفقهاء وهو المروي في الملتقى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأما البعض الآخر من  
الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا تكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين  
فلا احتياج إلى الجمع (قوله أي اطلاعه الخ) يعني ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من  
كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة أو بواسطة القاء الجن  
(قوله والمعنى أن له تعاونا وقربا الخ) أي معنى أنه له مس من الجن أن له تعاونا وقربا من  
الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملازمة (قوله برئ غيلا) من رأى رأى رأيا

المعدوم أو ما يصح أن يعلم أو يخبر عنه فالمرجع إلى النقل وتبع موارد الاستعمال ( وفي  
 دعاء الأحياء للاموات وتصديقهم ) أي تصديق الأحياء ( عنهم ) أي عن الاموات  
 ( تقع لهم ) أي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكان بالقضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة  
 بما كسبت والمرء مجزى بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الأحاديث الصحاح من  
 الدعاء للاموات خصوصا في صلاة الجنازة وقد توارثه السلف فلم يكن للاموات تقع  
 فيه لما كان له معنى قال صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلي عليه أمة من المسلمين  
 يبلغون مائة كلهم يشفعون له إلا شفعوا فيه وعن سعد بن عباد أنه قال يا رسول الله إن  
 أم سعد ماتت فأبى الصدقة أفضل قال الماء خمر بئرا وقال هذه لام سعد وقال عليه  
 السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال عليه السلام إن العالم والمتعلم  
 إذا مرا على قرية فإن الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوما والأحاديث  
 والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى ( والله تعالى يحب الدعوات ويقضى  
 الحاجات ) لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد  
 ما لم يدع بائنا أو قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام إن ربكم حي كريم يستحي  
 من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرا \* وأعلم أن العمددة في ذلك صدق النية  
 وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة  
 واعلموا أن الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في أنه هل يجوز  
 أن يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين إلا في  
 ضلال ولأنه لا يدعوا لله لأنه لا يعرفه ولا نهوان أقرب به فلما وصفه بما لا يليق به فقد  
 نقض إقراره وماروى في الحديث من أن دعوة المظلوم وإن كان كافرا تسمع له  
 فحمول على كفران النعمة وجوزها بعضهم لقوله تعالى - كاية عن إبليس رب انظرني  
 إلى يوم يبعثون فقال الله تعالى إنك من المنظرين وهذه إجابة وإليه ذهب أبو القاسم  
 الحكيم السمرقندي وأبو النصر الدبوسي وقال الصدر الشهيد وبه يفتى ( وما أخبر به

فالمعنى إن له تعلقا وقرابا من الجن ورثي على وزن فعيل وتابعة بالنصب عطف على رثيا  
 وهو اسم لقرين من الجن ( قوله فقال الله تعالى إنك من المنظرين ) وهذا إجابة وفيه  
 بحث لجواز أن يكون أخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعاؤه ولم  
 يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين في أمور الدنيا ولا

فهو رثي بمعنى فاعل فالمعنى إن له تعلقا وقرابا من الجن ( قوله وتابعة اسم لقرين من  
 الجن ) والتاء فيه للنقل من الوصفية إلى الاسمية

( قوله إن العالم والمتعلم )  
 يريد مذهب المعتزلة  
 من أن القضاء يتبدل  
 وإن لا يثبت مذهب  
 أهل السنة من أن  
 الدعاء والصدقة  
 يتفعلان ويمكن أن  
 يقال يثبت تقع الدعاء  
 والصدقة بطريق  
 الأولى ( قوله ادعوا  
 الله وأنتم موقنون )  
 يندرج فيه الاجتناب  
 عن المعاصي والتعب  
 بالعبادات لأن الايقان  
 في الإجابة لا يحصل  
 ما لم يرك في الإجابة  
 وقوع مانع من الإجابة  
 عنك ( قوله فقال  
 الله تعالى إنك من  
 المنظرين ) قيل فيه  
 بحث لجواز أن يكون  
 أخبارا عن كونه من  
 المنظرين في قضاء  
 الله السابق ولم  
 يدع وقيل يستجاب  
 دعاء الكافرين في  
 أمور الدنيا ولا  
 يستجاب في أمور  
 الآخرة وبه يحصل  
 التوفيق بين الآية  
 والحديث



(قوله من أشراط الساعة) جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وأوله دابة الأرض تخرج من جبال الصفا ينصدع لها والناس سائرون إلى منى أو من الطائف أو بثلاث أمكنة ثلاث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهم السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالحسام فينتقش فيه هذا كافر ويأجوج وماجوج من لا يهزمهما يجعل الالفين زائدتين من محجج ومحجج وقرأ رؤية أجوج وماجوج وأبو معاذ يعجوج كل ذلك من القاموس وفي تفسير البضاوي هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل ياجوج من الترك وماجوج من الجبل وهما سكان أعجميان ٤٩٨ يدل على منع الصرف وقيل عريمان من أح الظلم إذا أسرع وأصل ما ألهم كما قرأ

النبي عليه الصلاة والسلام من أشراط الساعة (أي علاماتها) (من خروج الدجال ودابة الأرض ويأجوج وماجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فحق) لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق قال حذيفة بن أسيد الغفاري أطلع رسول الله علينا ونحن ننادي كرفال ماتنا كرون قلنا نذكر الساعة قال إنها إن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج وماجوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الأشراط كثيرة جدا فقد روى أحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها في طلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والجهد) في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية (قد يخطئ ويصيب) وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الشرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكما معينا أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى إليه رأي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية إما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله أسيد الغفاري) أسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفاري بكسر الغين المعجمة (قوله خسف بالشرق) خسف المكان (قواه وغوره إلى قعر الأرض) غار الماء يغور غورا أي سفل في الأرض

عاصم ومنع صرفهما للتانيث والتعريف (قوله والاجتهاد) أي المستدل في العقليات والتقليد والشرعيات الأصلية والفرعية قد يخطئ أي قد يحكم حكما غير مطابق وقد يصيب أي قد يحكم حكما مطابقا وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف فعلى الأول ليس دعوى الاصابة في مسائل الأصول المخالفين مطلقا إذ الحكم في الأصول واحد معين عند الكل

وعلى الثاني بصوب المخالفان في الفروع مطلقا وفي الأصول إذا لم يكن أحدهما مكفرا (قوله) وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكما معينا أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى إليه رأي المجتهد (هكذا وقع عبارته في التلويح وأعماله سهولا) أم المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يلها أحد المستويين والآخر الهمزة والعبارة الصحيحة اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكما معينا أم حكما على حسب ما يؤدي إليه رأي المجتهد وعبارة التنقيح متقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على أن عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى إليه اجتهاد مجتهد



( قوله اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل ) ويكون العثر عليه لا عن دليل بمنزلة من يعثر على دفين أو يكون ذلك الدليل اما قطعي والمجتهد مأمور بطلبه أو ظني والمجتهد غير مكلف بإصابتها لعمومها وخفائها وما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لأنه ان وجد دليل عليه من الله فقد أصاب وان فقد فقد أخطأ فلا خطأ مع وجود ان الدليل ولا أصابة مع فقدانه فالخطأ ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف في هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم إنما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطأ وجعل قوله في هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطأ دون خصوص ما سبق من قوله والمختار بعيد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مأمور بطلبه فاختلف في استحقاق المخطئ ٤٩٩ الخطاب ووجوب بعض

حكم القاضي بالخطأ

( قوله الاول قوله

تعالى ففهمناها سليمان

والضمير للحكومة

أو الفتيا ) بضم الفاء

كالفتوى ومعناه

ما أفتى به الفقيه وقد

يفتح في قوله ولو كان

كل من الاجتهاديين

صوابا لما كان

لتخصيص سليمان

بالد كرجية انه كان

تفهم سليمان بمحض

لطف الله من غير

أسباب اجتهاده

اما ان لا يكون من الله عليه دليل أو يكون وذلك الدليل اما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد أصاب وان فقد أخطأ والمجتهد غير مكلف بإصابتها لعمومها وخفائها فذلك كان المخطئ معذورا بل ما جورا فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وإنما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء أي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ أبي منصور وأوانتهاء فقط أي بالنظر الى الحكم حيث أخطأ فيه وان أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستجما لشرائطه وأركانه فآثى بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ ووجه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتيا ولو كان كل من الاجتهاديين صوابا لما كان لتخصيص سليمان ذهابه وغوره الى قعر الارض ( قوله والضمير للحكومة أو الفتيا ) هي بضم الفاء اسم كالفتوى ومعناه روى ان غنم قوم افسدت ليلازرع قوم فحكم داود عليه ( قوله بضم الفاء اسم كالفتوى ومعناه ) اذ هو ما أفتى به الفقيه وقد تفتح الفاء

ارهاصا لنبوته فلذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته وقد مجاب بان المراد بتفهمها تفهم أوقفا وأحقها وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وإنما قال والثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاديين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى لان ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول والثالث من الادلة دليل لاجماع واليه أشار بقوله وقد أجمعوا وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت والافتد الخصم التماس مثبت ورد بان الحكم الاجتهادي أعسم من الثابت بالقياس أو بغيره من الادلة الظنية ك مفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس وبوحده فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص في النصوص فالظاهر ان يكون الثابت



بالذ كرجه لان كلامهما قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه الثاني الاحاديث والاثار  
 الدالة على رد يد الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه  
 السلام ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر  
 جعل للمصيب اجرين وللمخطيء اجرا واحدا وعن ابن مسعود ان اصبحت فمن الله  
 والافني ومن الشيطان وقد اشهر نخطئة الصحابة بعضهم بمضافي الاجتهادات الثالث  
 ان القياس مظهر لا مثبت قالنا بت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق

السلام بالغنم لصاحب الحرب فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة  
 غير هذا ارفق بالفرقتين وهوان يدفع الحرب الى ارباب الشاة يقومون عليه  
 حتى يعود الى هيئته الاولى وتدفع الشاة الى اهل الحرب ينتفعون بها ثم يترادون  
 فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل  
 ان يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان عليه السلام احق كاي شعر به قوله  
 غير هذا ارفق (قوله وقد اجمعوا على ان الحق الخ) اعترض عليه بان الاجماع  
 في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهاديات فلا تقرب

(قوله فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة) ومن هذا يعلم ان حكم  
 سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم سن الوحي (قوله ثم يترادون) اي يرد كل  
 واحد من صاحب الحرب والغنم لكل من الحرب والغنم الى صاحبه (قوله  
 فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت) ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام  
 كان بالاجتهاد والامساك بالرجوع عنه ولما جاز لسليمان خلافه (قوله واعترض  
 على هذا الدليل الخ) يعني لا نسلم انه لو كان كل من الاجتهاديين صوابا لما كان لتخصيص  
 سليمان عليه السلام بالذ كرجه لانه يجوز ان يكون تخصيصه عليه السلام بالذ كرجه  
 لكون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام ايضا حقا يشتر بذلك  
 قوله غير هذا ارفق بصيغة التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره احق بشعر  
 بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات  
 والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان عليه السلام فبني على ان ترك الاولى من الانبياء  
 بمنزلة الخطا من غيرهم (قوله اعترض عليه بان الاجماع الخ) يعني ان الاجماع بان الثابت  
 بالنص واحد انما هو فيما ثبت به صريحا وهو في غير الاجتهاديات والبحث في  
 الاجتهاديات الثابتة حكما بالنص معنى فلا يستلزم الدليل المطلق لعدم تكرار الاوسط  
 اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا

بالاجتهاد مثله وهذا  
 اندفع ما قيل من انه  
 ان اريد الفرق بالنسبة  
 الى الحكم الغير  
 الاجتهادي فلا  
 تقرب وان اريد  
 بالنسبة الى الحكم  
 المطلق فغير مسلم بل  
 هو اول المسئلة نعم يتجه  
 انه لا يفيد اليقين وغاية  
 ما يفيد الظن وقوله في  
 شرح التنقيح فيه  
 ان الاوضح في شرح  
 التوضيح



الملائكة الذين  
من انباء الاله  
والانوار القوية  
بالصواب واليه

ان هذا التوجيه  
الفضل العظيم

فيديو الخ ( لا يخفى  
في انبياء المؤمنين  
\* مستعينا بالملك  
\* والصلاة على

فصان ومشابهة  
موجب شكر  
رسلم على البشر  
د المبعوث بالملة  
سدوا ونصروا  
الكتاب

الوجه  
لك

(قوله ورسلم البشر افضل من رسل الملائكة) انه على ان المراد بقولهم خواص البشر افضل من خواص الملك الرسل  
والمراد بالعوام ماسوى الرسل من اتقياء المؤمنين واما العصاة فلا يفضلون على الملك أصلا والدليل الاول لا يفيد  
الا تفضيل آدم عليه السلام على رسل الملائكة وتفضيله على سائر الرسل بناء على انه لا قائل بالفضل وبعدها انما يتم  
لو كان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفى فيها بالظن  
والاستدلال الثالث أيضا مبن على عدم الفضل والا فلا يشمل ٥٠١ جميع الانبياء ولا جميع عوام

فيما ثبت بالنص واحدا لا غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة  
نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد  
بالمختلفين من الحظير والاباحية او الصالحة والفساد او الوجوب وعدمه  
وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين بطلب من كتابنا  
التلويح في شرح التنقيح (ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل  
من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة  
البشر فبالاجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر  
على ان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة في العمومات) اعترض عليه  
بانه ان اريد عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقرب وان اريد  
بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة

فهو واحد (قوله على ان القياس الخ) أى على ان القياس مظهر فانه عند الخصم  
القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله اعترض عليه بانه ان اريد  
الخ) بمعنى ان اريد انه لا تفرقة في العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت  
بالعمومات صريحاً وهو الحكم الغير الاجتهادي فسلم لكنه لا يثبت المطلوب اذ  
المدعى ان الحق في الاجتهادات واحد وهو انما يتم لو اتفقت التفرقة بين الاشخاص  
فيها وان اريد انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان  
اجتهاديا أو غيره فمنوع بل هو اول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح  
والاصوب ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص  
واحد سيما اذا استفتى عامي لم يلزم تقايد مجتهد معين من المجتهدين حنفيا وشافعيا فافناه

البشر وأورد عليه  
انه اما ان يراد بال  
ابراهيم وآل عمران  
الانبياء فقط فلا يفيد  
تفضيل عامة البشر  
على عامة الملك واما ان  
يراد بالعالمين غير رسل  
الملائكة فلا يفيد  
تفضيل الانبياء على  
رسل الملائكة ويدفعه  
ما ذكره الشارح من  
قوله وقد خص ذلك  
بالاجماع تفضيل  
عامة البشر على رسل  
الملائكة فان حاصله  
اننا نخص آل ابراهيم  
وآل عمران ولا  
العالمين بل تفضل  
الجميع ع - لى جميع  
العالمين ونخص من  
هذا الحكم عامة البشر

بالنسبة الى رسل الملائكة لكن المورد لم يثبت ما ذكره وقوله ولا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية الخ دفع لما يتجه به  
تخصيص البعض من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض والوجه الرابع  
أورد عليه ان الملائكة لهم صفات قاضية في مقابلة عمل الانسان واجيب بان ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع  
الا انه يلزم أن يخص الدليل بالانبياء أقول ذلك المنع متجه في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر أعني اتقياء المؤمنين  
أيضا فيتم الدليل على عمومته على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل وعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم  
به الدليل فافهم